

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ROBERTO FILIZOLA

**DUELO NA FRONTEIRA: ENTRE A REDIMENSÃO
DE UMA NOVA ESPACIALIDADE E A CONSTRUÇÃO
DE UMA IDENTIDADE DE RESISTÊNCIA**

CURITIBA

2014

ROBERTO FILIZOLA

**DUELO NA FRONTEIRA: ENTRE A REDIMENSÃO
DE UMA NOVA ESPACIALIDADE E A CONSTRUÇÃO
DE UMA IDENTIDADE DE RESISTÊNCIA**

**Tese apresentada ao Curso de
Pós-Graduação em Geografia, Setor de
Ciências da Terra da Universidade
Federal do Paraná, como requisito
parcial à obtenção do título de Doutor
em Geografia.**

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Salete Kozel

CURITIBA

2014



MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



ATA DE DEFESA DE TESE


Aos trinta dias do mês de abril do ano de dois mil e quatorze, na sala 109 do edifício João José Bigarella, foi avaliada pela Banca Examinadora, composta pelos professores abaixo relacionados, a Tese de Doutorado do (a) aluno (a) **ROBERTO FILIZOLA** intitulada "DUELO NA FRONTEIRA: ENTRE A REDIMENSÃO DE UMA NOVA ESPACIALIDADE E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE DE RESISTÊNCIA", que obteve como resultado final:

Aprovado

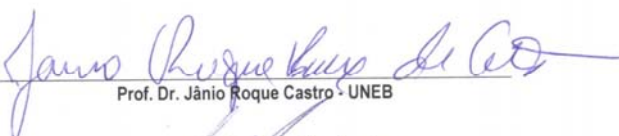
(RES. 65/09 CEPE Art. 69. Os examinadores avaliarão a dissertação ou a tese considerando o conteúdo, a forma, a redação, a apresentação e a defesa do trabalho, decidindo pela aprovação, ou reprovação do trabalho de conclusão do aluno.

Parágrafo único. A ata da sessão pública da defesa de dissertação ou tese indicará apenas a condição de aprovado ou reprovado.

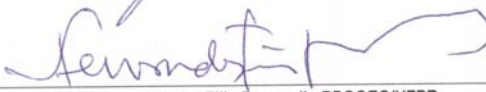
Nome e assinatura da Banca Examinadora:


Prof. Dr. Salete Kozel - Orientadora


Prof. Dr. Maria Geralda Almeida - UFG


Prof. Dr. Jânio Roque Castro - UNEB


Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho - PPGGEO/UFPR


Prof. Dr. Alessandro Filla Rosaneli - PPGGEO/UFPR

Aos meus amores desde longa data e sempre, Régia, Leonardo e Vicente, laços que me atam a esse mundo.

Ao mano Arnaldo, às manas Anamaria e Ana Elisa, referências presentes em todos os meus percursos.

AGRADECIMENTOS

Quero externar aqui afetuosa e sincera gratidão a todos que participaram do processo de doutorado de diferentes maneiras, em que identifiquei sempre o interesse autêntico, a cordialidade e a amizade:

Pela orientação, sempre acompanhada de discussão e troca de ideias; pela sugestão e disponibilidade de textos que auxiliaram a trilhar novos caminhos na pesquisa, sempre amiga e incentivadora Salete Kozel.

Conversas sobre festa. Diálogos em que concorreram outros conhecimentos para além da Geografia, como Antropologia, Filosofia, Linguística, História, Ciências Sociais, Educação. Viagens em que se desenrolaram os mais interessantes assuntos aleatórios. Leituras, sugestões, discussões, correções de texto. Acolhida e hospedagem quando de minha estada em Guajará-Mirim e Porto Velho. Paciência na escuta da fala nem sempre bem situada sobre os assuntos da pesquisa. Solidariedade nos momentos de fragilidade vividos no processo, seus percalços, flutuações de ritmo, mudanças de rumo: a Anamaria Filizola, Sylvio Fausto Gil Filho, Josué da Costa Silva, Adnilson de Almeida Silva, Marcos Bieseck, Guilherme Romanelli, Maria Geralda de Almeida, Jânio Roque Castro, Alessandro Filla Rosaneli, Gislene Santos, Gesualda Rasia, Álvaro Luiz Heidrich, Henrique Janzen, Liliana Porto, Lúgia Negri, Maria Clodete Azzolin, Marcelo Robles Isi, Luca Rischbieter, Estelina Cunegundes Moraes, Ana Aguiar Soares, Beatriz Helena Furlanetto, Leonilso Muniz de Souza, Georgina Ramos da Costa, Mario Rodrigues Moreira, Marcos Torres, Patricia Baliski, Rosicler Terezinha Goedert, Alcione Luiz Pereira Carvalho, Odissea Boaventura de Oliveira, Romeu Prado Afonso de Miranda, Maria Laura Zocolotti, Ana Rita Barzick Nogueira e Funcionários da Secretaria de Educação do Estado de Rondônia.

Colegas do Departamento de Teoria e Prática de Ensino da UFPR. Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR e seus secretários, Luiz Zem e Adriana Oliveira. Colegas de curso.

RESUMO

Este trabalho analisa um festejo de boi que se desenrola em Guajará-Mirim, situada na porção norte-ocidental do estado de Rondônia, onde estabelece fronteira com a cidade boliviana de Guayaramerin. No mês de agosto, a cidade brasileira abriga o Festival Folclórico Duelo na Fronteira, verdadeira disputa entre o Boi Flor do Campo e o Boi Malhadinho, à semelhança do Festival Folclórico de Parintins (AM). Nascida no interior de uma escola pública pelas mãos de Dona Georgina, a brincadeira ganhou as ruas enquanto festa popular, e há pouco mais de quatro anos passou a acontecer na arena de um bumbódromo, revestindo-se das características de espetáculo. Usou-se de procedimento de etnografia e do trabalho de campo para o levantamento de dados, assim como da revisão de literatura, na busca por trabalhos relacionados ao festejo de boi. A enunciação e o performativo estão se prestando para uma leitura interpretativa dos sujeitos da pesquisa e de seus espaços emocionalizados pela festa e pela fronteira. O aporte teórico construído propõe um entrelaçamento entre a Geografia Cultural (com sua abordagem sobre território e fronteira, bem como de emocionalização do espaço), a Linguística (dialogando com estudos que atribuem à Linguagem um caráter constitutivo), a Educação (tendo em vista articular o conceito de cultura escolar com a festa que se inscreve no interior de uma escola pública estadual) e os Estudos Culturais (determinantes para uma ressignificação da fronteira em tempos de globalização). A festa em uma perspectiva geográfica é concebida enquanto código sociocultural impresso no espaço geográfico, segundo o entendimento de Di Méo. Inscrita no espaço escolar, a festa é analisada para identificar o processo de emocionalização de seu território, a conformação de territorialidades e a repercussão na mudança de suas características mais populares. Por sua vez, a fronteira é concebida como passagem, encontro de culturas. O hibridismo é considerado como abertura para o novo, em uma alusão direta ao pensamento de Hall e Bhabha, possibilitando reconhecer aspectos que fazem de Guajará-Mirim uma região marcada pela interculturalidade. Além disso, reitera-se que a festa de boi na cidade passou por importantes mudanças, mas ainda assim preserva certa autenticidade, sem com isso querer firmar uma visão romântica de tradição. A fronteira da festa se insere no contexto das fronteiras culturais, mais flexíveis, móveis, permeáveis e sazonais, em oposição às fronteiras da pós-modernidade, que se mostram a um só tempo duras e permeáveis, separadoras e integradoras.

Palavras-chave: Festejo de boi bumbá. Guajará-Mirim. Geografias emocionais. Geografia Cultural. Território e fronteira.

ABSTRACT

This paper analyzes the *feira de boi* that take place in Guajará-Mirim, on the north-western portion of the state of Rondônia, which establishes the Bolivian border town of Guayaramerin. In August, that city hosts the Brazilian Folk Festival of the Border Duel, real dispute between the Ox Flower Field and the Ox Malhadinho, like Parintins Festival (AM). Born within a public school at the hands of Mrs. Georgina it took the streets as a popular party, and just over four years is happening in the arena of a bumbódromo, coating the traits of spectacle. Ethnography and field work were used for data collection, as well as the literature review related to the search for the *feira do boi* celebration. The enunciation and the performative are helping for an interpretative reading of the research subjects and their spaces, thrilled by the party and the border. The theoretical contribution proposes an interlacement of Cultural Geography (with his approach on border and territory, as well as emotionalization space), linguistics (dialoguing with studies that attribute the language a constitutive character), Education (aim to combine the concept of school culture with the party that happens within a public school) and cultural Studies (determinants to a redefinition of the border in times of globalization). The party in a geographical perspective is conceived as a socio-cultural code printed in the geographic space, according to the understanding of Di Méo. Enrolled in a school, the party is analyzed to identify the process of emotionalization of its territory, the conformation of territoriality and its effect on the change of its most popular features. In turn, the frontier is designed as a passage, a meeting of cultures. Hybridity is considered as an opening for the new, in a direct allusion to the thought of Hall and Bhabha, allowing to recognize the aspects that make Guajará-Mirim a region marked by interculturality. Moreover, it is reiterated that the *feira do boi* in town has undergone important changes, but still preserves certain authenticity, without thereby wanting to establish a romantic view of tradition. The boundary of the party is in the context of more flexible, mobile, permeable and seasonal, as opposed to the borders of postmodernity, which show the one hard and permeable, separating and integrating cultural boundaries.

Keyword: Boi bumbá festival. Guajará-Mirim. Emotional geographies. Cultural geography. Territory and border.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - ARRAIAL JUNINO EM SÃO LUÍS (MA).....	19
FIGURA 2 - O BUMBÓDROMO DE GUAJARÁ-MIRIM (RO).....	22
FIGURA 3 - AMAZÔNIA EMOCIONAL	29
FIGURA 4 - MAPA CONCEITUAL	31
FIGURA 5 - TRILHOS DA EFMM EM ESTADO DE ABANDONO - GUAJARÁ-MIRIM	45
FIGURA 6 - ESTAÇÃO FINAL DA FERROVIA MADEIRA-MAMORÉ - GUAJARÁ-MIRIM	46
FIGURA 7 - BANDEIRA-SÍMBOLO DO BOI FLOR DO CAMPO	72
FIGURA 8 - ESCOLA ESTADUAL ALMIRANTE TAMANDARÉ	101
FIGURA 9 - BUMBÓDROMO DE GUAJARÁ-MIRIM - 2012	107
FIGURA 10 - GEORGINA RAMOS DA SILVA - 2011	112
FIGURA 11 - LEONILSO MUNIZ DE SOUZA - 2012	114
FIGURA 12 - FESTA NACIONAL DA BOLÍVIA-GUAYARAMERIN - 2009.....	135
FIGURA 13 - IMAGEM SATÉLITE DA ÁREA URBANA DE GUAJARÁ-MIRIM.....	138
FIGURA 14 - SALA DE AULA - COLÉGIO SIMOM BOLIVAR - 2009	139
FIGURA 15 - MAPA MENTAL 1	149
FIGURA 16 - MAPA MENTAL 2.....	150
FIGURA 17 - MAPA MENTAL 3.....	151
FIGURA 18 - MAPA MENTAL 4.....	151
FIGURA 19 - MAPA MENTAL 5.....	152
MAPA 1 - LOCALIZAÇÃO DE GUAJARÁ-MIRIM.....	44
MAPA 2 - PLANTA DO PERÍMETRO URBANO COM IDENTIFICAÇÃO DA ÁREA DA UNIÃO NA CIDADE DE GUAJARÁ-MIRIM.....	47
MAPA 3 - HIDROGRAFIA GUAJARA.....	132
MAPA 4 - ÁREAS PROTEGIDAS E UNIDADES DE PRESERVAÇÃO	133

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
PREÂMBULO	14
INTRODUÇÃO	29
CAPÍTULO 1 - DO ESPAÇO DA DESESPERANÇA À EMOCIONALIZAÇÃO	
DO ESPAÇO DA FESTA	42
1.1 GUAJARÁ-MIRIM: ENTRE A DESESPERANÇA DO PASSADO E A EMOTIVIDADE DO PRESENTE	43
1.2 QUANDO A BUSCA DA ETIMOLOGIA GERA DESORIENTAÇÃO: FESTA, UM TERMO POLISSÊMICO	49
1.3 POSSÍVEIS “TIPOLOGIAS” DAS FESTAS	55
1.4 CULTURA E POPULAR: ARENA DO CONSENTIMENTO OU DA RESISTÊNCIA?.....	61
1.5 AS GEOGRAFIAS EMOCIONAIS E A EMOCIONALIZAÇÃO DO ESPAÇO DA FESTA	66
CAPITULO 2 - UMA FESTA PERFORMATIVA	77
2.1 MÚLTIPLOS SENTIDOS DO FESTEJAR	78
2.2 O SENTIDO GEOGRÁFICO DA FESTA	88
2.3 A FESTA NA ESCOLA	94
2.4 O ESPETÁCULO NO BUMBÓDROMO E SEU ESPELHAMENTO NO ESPAÇO ESCOLAR	106
CAPITULO 3 - FRONTEIRA: PASSAGEM E ENCONTRO DE EMOÇÕES	122
3.1 FRONTEIRA, SIMBOLOGIA E FESTA	123
3.2 FRONTEIRA E INTERCULTURALIDADE	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	153
REFERÊNCIAS	159
APÊNDICES - ENTREVISTAS	172
ANEXOS - MAPAS MENTAIS	221

APRESENTAÇÃO

A pesquisa que hora é apresentada, foi desenvolvida no período de 2010 a 2014, e tem como objeto o festejo de boi bumbá, folguedo que ocorre na sede do município de Guajará-Mirim, localizado na porção norte-ocidental do estado de Rondônia.

Trata-se de uma festa muito peculiar, e razões não faltam para justificar tal fato. Vale a pena citar ao menos três. Primeiramente por se tratar de uma festa cujas origens encontram-se enraizadas em uma escola pública estadual, a Escola Almirante Tamandaré, onde a Professora Georgina Ramos da Costa, na década de 1980, criou um bumba meu boi de raiz nordestina para ser brincado durante os festejos juninos. Note-se que o pedido partiu da direção da escola, desencantada com as brincadeiras de quadrilha.

Uma segunda peculiaridade diz respeito ao fato de a brincadeira ter tomado a dimensão de um espetáculo de grandes proporções, capaz de reunir um público superior a 15 mil assistentes, agrupados em uma verdadeira arena, o bumbódromo. A passagem de festa escolar para espetáculo contempla uma mudança que vai para além das dimensões do festejar, uma vez que a nova modalidade encarna as características do boi bumbá, de raiz amazônica. Novos contornos identitários entram em cena.

Por fim, uma terceira peculiaridade, marcadamente geográfica: a festa guajaramirense é uma festa de fronteira. De fato, Guajará-Mirim faz fronteira (internacional) com a vizinha Guayaramerin através do Rio Mamoré. Esse *fato geográfico* foi determinante para definir os termos que dão nome ao evento: Festival Folclórico Duelo na Fronteira. À semelhança do Festival de Parintins (AM), duas agremiações de boi, um caracterizado pela cor vermelha e o outro pela azul, disputam a supremacia do Festival.

Assim colocado, a festa se insere em um contexto de múltiplas dimensões, o que demanda uma Geografia plural, porque necessariamente rica para os desafiantes jogos de sua interpretação. Mais até do que essa pluralidade, a investigação exigiu abordagem multidisciplinar e um certo vai e vem de natureza

espaciotemporal. Nesse aspecto, parcelas do trabalho podem causar alguma estranheza ao tratar de eventos situados em um tempo longínquo e/ou ocorrendo em espaços fisicamente distantes de Guajará-Mirim. Contudo, não passa de uma estratégia para dar visibilidade aos sentidos múltiplos do festar.

Outra especificidade do trabalho é a inserção de um Preâmbulo, com a finalidade de informar o leitor sobre a construção do objeto. Uma trajetória, que inclui uma expedição geográfica pelos rios Madeira e Amazonas, entre Porto Velho e Parintins, é descrita para justificar a escolha de um campo e de um objeto de pesquisa tão distantes do local de residência do pesquisador. Além disso, são apresentadas algumas informações acerca de três pré-campos realizados pelo autor em Guajará-Mirim e breves passagens de cunho teórico-metodológico, que auxiliaram na definição da problemática da pesquisa, também exposta no Preâmbulo.

Feitas essas considerações e pode-se passar à estruturação propriamente dita do trabalho e tecer alguns comentários a seu respeito, a começar pela opção de tratar das questões teórico-metodológicas de uma maneira tal que se evite uma proposição estanque e compartimentada em um capítulo específico, sem que se faça qualquer relação com a empiria. Nesse sentido, o capítulo 1, denominado **Introdução**, trata de uma reflexão crítica acerca de algumas questões chave para o desenvolvimento do trabalho, ao mesmo tempo que o direcionam para uma abordagem de fato geográfica. Sendo assim, é nesta parte introdutória que certas categorias de análise geográfica estão sendo "apresentadas" e debatidas, tendo em vista iluminar a festa e a realidade espacial da sociedade guajaramirense. Trata-se, então, da fronteira e do território em um primeiro plano, assim como do espaço e da paisagem em um tratamento secundário, porém em uma perspectiva tomada das geografias emocionais. É importante salientar que esse referencial conceitual está sendo, a um só tempo, utilizado e mesmo retroalimentado em todos os demais capítulos, quer dizer, com predominância nos capítulos 2 e sobretudo no 3.

O tratamento dado ao objeto é cultural e social, isto é, trata-se de uma investigação pelo viés da Geografia Cultural e da Geografia Social. Contudo, buscam-se recursos em uma Geografia Social renovada, e que por assim o ser, põe em relevo a cultura e valoriza os fenômenos humanos. Nessa perspectiva, as

leituras envolvendo geógrafos franceses, a exemplo de Michel Lussault, Guy Di Méo e Yves Raibaud, foi da máxima importância, como está esclarecido no capítulo 2. Dentre esses pensadores, é necessário salientar o trabalho de Raibaud, que propõe uma Geografia Sociocultural (*Géographie Socioculturelle*). Não se trata, contudo, de uma mera contração dos termos social e cultural. Conforme o autor, trata-se de um novo paradigma.

Ressaltamos que a festa está sendo apresentada no e pelos domínios de uma Geografia de fato Humana na sua relação com a Linguagem. Assim como de fato existe uma virada cultural no seio da Geografia, seus desdobramentos não podem ser tomados à margem da(s) virada(s) linguística(s). Os geógrafos britânicos são uma importante referência nesse aspecto, casos de Cosgrove, Jackson e Duncan, há mais de três décadas. Por outro lado, os franceses, como os já citados, fazem emprego de recursos linguísticos para justificar a incorporação de novos objetos no campo de investigações geográficas e também para a leitura do espaço geográfico. Nesse ponto, coloca-se a ideia de performativo como elemento que empresta contornos para a leitura e interpretação de importantes aspectos da festa e de seu espaço em Guajará-Mirim.

Daí advém o objetivo mais geral da pesquisa: *interpretar o festejo de boi guajaramirense à luz da Geografia Cultural, tendo em vista demonstrar a passagem da brincadeira nascida no espaço escolar para o espaço do bumbódromo, quando adquire os tons da espetacularização.*

Quanto ao capítulo 2, intitulado **Uma festa performativa**, são tratados os múltiplos sentidos do festejar de modo a apresentar um entendimento que se possa dar para a festa na contemporaneidade, lançando mão para isso, das abordagens da História, da Antropologia e do Folclore. A festa e seu entendimento mais estritamente geográfico também é debatido, apontando-se suas tendências, mas convergindo para uma abordagem que guarde relação com a Linguagem. O capítulo contempla, ainda, a emergência da brincadeira de boi no interior da Escola Almirante Tamandaré, portanto a festa pelo viés da Educação. O espetáculo no bumbódromo é a última parte tratada no capítulo, acrescida de suas repercussões no espaço da sociedade guajaramirense e destacadamente em três escolas, afora a Almirante Tamandaré. Com isso, busca-se atribuir ao Festival um dinamismo de tal ordem que a festa é considerada performativa.

O terceiro capítulo é denominado **Fronteira: passagem encontro de emoções**, e enfatiza a ideia de território e fronteira, na perspectiva clássica e na cultural. Considera, conseqüentemente, esses dois conceitos tanto pela perspectiva da Geografia Política como da Geografia Cultural. Ademais, faz uso dos Estudos Culturais para caracterizar a fronteira como elemento de passagem e de encontro de culturas. Por outro lado, essas abordagens sugerem que se está diante de realidades fortemente influenciadas pelas emoções.

Geografias emocionais são reclamadas para dar sentido geográfico e estatuto acadêmico aos estudos das emoções externadas por alguns atores territoriais, importantes pelos tons que eles atribuem ao espaço, às suas vidas na região transfronteiriça. Nesse contexto, em que as fronteiras são móveis, efêmeras, assim como as territorialidades conformadas pelos atores sociais da festa, compreender o processo de emocionalização do espaço da festa é de fundamental importância para apreender as identidades territoriais em jogo.

Ao longo dos dois capítulos desenvolve-se uma hermenêutica dos discursos de alguns dos mais importantes atores sociais e territoriais, ligados à festa do boi de Guajará-Mirim. Trata-se em primeiro lugar de dar voz e ouvir Dona Georgina, fundadora do Boi Vermelho e Leonilso, criador do Boi Azul. São dois atores muito significativos, a começar pelo fato de, nos primórdios da brincadeira, atuarem como compositores das toadas e, no caso de Leonilso, até mesmo no projeto e na construção das alegorias. Suas práticas estão sendo lidas não apenas no contexto linguístico dos performativos, como, e sobretudo, pela ótica do dialogismo bakhtiniano.

Afora os discursos dos dois pioneiros, são investigados contextos que guardam relação com um fato inusitado, qual seja, a não ocorrência do Festival Folclórico no ano de 2013. Esse fato é emblemático ao expor a agudização dos conflitos de disputa pelo controle das agremiações, que deita raízes em anos anteriores. Ao mesmo tempo em que revelam conflitos, apontam soluções estratégicas para, ao menos, minimizá-los, embora a questão da perpetuação no controle das agremiações se faça presente. São acontecimentos e discursos que sugerem que inúmeros atores territoriais estão com seus *corações em festa e na festa*, o que só faz reafirmar a ideia de que Guajará-Mirim é um território emocional.

PREÂMBULO

Por que um geógrafo educador, desde longa data envolvido com a docência de Geografia para turmas da Educação Básica, produção de material didático para esse segmento de ensino, formação e capacitação de professores do Ensino Fundamental e Médio, elaboração de orientações voltadas para a metodologia do ensino dessa disciplina, além de colaborador na sua organização curricular no nível escolar, constrói um objeto de pesquisa, um festejo de boi, localizado em plena Amazônia? Recordando ainda que, afora isso, o autor exerce a função de docente do ensino superior na Universidade Federal do Paraná (UFPR), onde atua na formação de professores...

Uma primeira resposta, aliás, bastante formal, assinala que o presente estudo é uma contribuição aos estudos da cultura Amazônica, ou melhor, uma continuidade aos questionamentos que nortearam dois projetos de pesquisa a respeito de folguedo de boi¹ na Amazônia, liderados pelos professores doutores Salete Kozel e Josué da Costa Silva. Em 2006, o primeiro projeto foi cadastrado no Thales da UFPR sob o título "A festa do boi bumbá em Parintins: espaço e representações". No ano seguinte sofreu uma reestruturação e foi encampado pelo NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representação) na UFPR, em parceria com a Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), quando passou a ser intitulado "Cultura, espaço e representação das sociedades amazônicas: saber popular e memória das populações ribeirinhas, um estudo para a sustentabilidade da vida". Nesse contexto, convém resgatar alguns elementos do projeto, desenvolvido no interior da parceria PROCAD Amazônia, empreendida entre a UFPR e a UNIR.

Mais do que isso, mostra-se pertinente organizar uma breve exposição dos caminhos trilhados na construção do objeto da pesquisa.

¹ O folguedo do boi é uma brincadeira presente sobretudo nas áreas de produção pecuária nordestinas, onde o animal é o personagem central da manifestação folclórica conhecida por bumba meu boi. É uma dança cômico-dramática com atores fantasiados com motivos humanos, animais e fantásticos. O drama ou ato é marcado pela vida, morte e ressurreição do boi, complementada por fatos do cotidiano, representados através de danças, cantos, declamações e improvisos. Difundido pelo país, há muitas variantes do termo: boi bumbá, cavalo marinho, boizinho, rei de boi, boi calemba, boi pintadinho, boi de mamão, entre outras. Ver NUNES (2003), constante nas referências.

Primeiros passos: expedição amazônica (junho/julho de 2007)

Cumprir, em primeiro lugar, que coube aos professores doutores Salete Kozel (UFPR) e Josué da Costa Silva (UNIR) promover as primeiras reflexões em redor do papel do boi na sua relação com a atividade econômica da pecuária, na enformação de culturas amazônicas. Até porque a criação do animal na zona equatorial brasileira possui uma trajetória que não permite o estabelecimento de uma associação direta com a manifestação do folgado, diferentemente do que sempre ocorreu, por exemplo, na região nordestina do país. A expansão da bovinocultura em terras amazônicas guarda um forte vínculo com a ocupação territorial do setentrião brasileiro em um contexto geopolítico, sob a égide dos governos militares, de um lado e, de outro, mas sem se desgarrar de tal projeto, com a entrada de capitais provenientes do Centro-Sul do país, estimulada por uma política de incentivos fiscais.

Em segundo lugar, os questionamentos produzidos acabaram por expressar e aproximar realidades contrastantes, promoveram encontros culturais com certo grau de ineditismo a ponto de os pesquisadores ensejarem a formação de uma equipe integrada por outros pesquisadores das duas instituições, destacadamente o Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho e a Prof.^a Dr.^a Maria das Graças Nascimento Silva. Além dos professores pesquisadores, graduandos dos respectivos cursos de Geografia, pós-graduandos do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG) da UFPR, e o geógrafo e pesquisador francês, emérito estudioso da Geografia Cultural, o Professor Paul Claval, juntamente com o autor da presente pesquisa, passaram a integrar a referida equipe.

Em terceiro lugar, a parceria estabeleceu que, entre as prioridades da pesquisa, caberia refletir sobre o surgimento e a difusão de festejos de boi na Amazônia, a exemplo do conhecido evento de Parintins² (AM), assim como sobre as dinâmicas mobilizadoras da diversidade de festividades culturais na região e o lugar nelas ocupado pela brincadeira de boi. Esses e outros objetivos seriam abordados a partir de dois macrotemas, a saber: a festa do boi no contexto da formação da

² Trata-se do Festival Folclórico de Parintins, que se desenrola anualmente no último final de semana do mês de junho, na cidade amazonense de Parintins.

cultura amazônica, e a estruturação do espaço de representação no cotidiano das comunidades ribeirinhas, em decorrência desse festejo, assim como das festas religiosas. Ocorre que tal finalidade demandaria um empreendimento de certa envergadura, capaz de exigir um trabalho de campo. Esse requisito determinou o planejamento e a execução de uma expedição geográfica que teve como via de circulação os rios Madeira e Amazonas. Assim, o trabalho de campo desenvolvido pela equipe de pesquisadores teve a duração de 27 dias, num transcurso de barco entre Porto Velho (RO) e Parintins (AM), de 10 de junho a 7 de julho de 2007.

Muito embora os interesses e finalidades do projeto apontassem para intervenções concernentes aos espaços das comunidades ribeirinhas de Urucurituba, no Rio Madeira, e de Urucurituba Velha, no Rio Amazonas, o evento que se realiza anualmente em Parintins também seria contemplado. E, de fato, não apenas estes três destinos foram objeto de pesquisa, como a Festa de Santo Antônio, evento grandioso que se manifesta na cidade de Borba (AM), foi incluída e tomada como mais um objeto das investigações.

Vale a pena abrir um parêntesis para mencionar que a participação do autor no projeto teve por objetivo investigar aspectos referentes à educação e ao ensino de uma maneira geral e ao geográfico em particular – currículo, metodologia do ensino, avaliação, formação continuada, etc. De fato, uma série de situações puderam ser diagnosticadas, no que resultou um conjunto de reflexões e questões que foram associadas a currículo, conteúdos e saberes escolares, cultura escolar, práticas pedagógicas, entre outros elementos próprios do campo do ensino e da educação, bem como da Geografia Escolar. É importante frisar, que esses tópicos guardam relação muito estreita com os cenários típicos da educação formal e do espaço escolar próprios da contemporaneidade, revelando-se aparentemente distantes das realidades específicas da cultura ribeirinha, dos espaços educacionais não formais. Embora não seja o momento para tal, não se pode furtar de ilustrar através de um caso a forte influência das estruturas de ensino predominantes nos grandes centros urbanos, notadamente do Centro-Sul, na organização e no planejamento escolares das unidades de ensino localizadas na Amazônia. As particularidades da cultura e da identidade locais apresentaram baixa

visibilidade, pequena aderência nos programas curriculares, assim como nos materiais escolares empregados nas instituições de ensino. Contudo, essa influência não se mostra suficientemente capaz de afetar significativamente as bases culturais e identitárias locais, haja vista a forte presença das lendas e mitos regionais no imaginário das sociedades locais da Amazônia.

São Luís (MA): marca e matriz do bumba meu boi (junho de 2009)

As condições determinantes para a assunção de um projeto para fins de doutoramento, cujo objeto e campo de pesquisa encontram-se localizados a cerca de 2.350 Km do local de residência do pesquisador, surgiu no cumprimento da segunda etapa do projeto, em junho de 2009. Aproximadamente dois anos após a realização da "expedição amazônica", as investigações sobre o festejo de boi tiveram continuidade, desta vez se desenrolando em São Luís, no estado do Maranhão, tomado com unanimidade³ como marca e matriz das festividades de boi: um diálogo entre lugares era cobrado. Um estudo comparativo poderia ser engendrado, entre-lugares poderiam ser perscrutados. As investigações na Amazônia fizeram emergir o interesse explícito de identificar os elos entre o boi bumbá de raiz nortista e o bumba meu boi originário do Nordeste.

Não há como escapar de descrever algumas particularidades desta etapa, a começar pelo fato de que a equipe de pesquisadores em São Luís ficou reduzida a nove integrantes contra dezesseis da etapa anterior, como menor foi a permanência em campo: oito dias. Se ao longo da expedição amazônica se pode contemplar também festas religiosas, no estado do Meio-Norte o estudo fez referência tão somente ao festejo do boi, muito embora o dia de Santo Antônio, 13 de junho, seja tomado como marco inicial dos festejos juninos na capital maranhense, e a data de 29 de junho, alusiva a São Pedro, o final das apresentações dos grupos de bumba meu boi nas praças e arraiais.

³ Precisar uma Unidade da Federação como nascedouro do folguedo não se mostra tarefa simples, mesmo porque a brincadeira remonta ao período em que o Brasil se organizava, politicamente, em províncias. Conforme assinala CAVALCANTI (2000, p.1022), referências ao folguedo no século XIX "favorecem a percepção da diversidade da brincadeira já em seus primórdios, e sugerem sua disseminação simultânea em várias províncias brasileiras na segunda metade do século XIX". Na contemporaneidade, o estado do Maranhão projeta nacionalmente as brincadeiras de boi no mês de junho através de uma ampla programação cultural.

Parintins é a grande festa do boi no Norte do país. Nela, dois grupos disputam, literalmente, a primazia do festejo. O encarnado e o azul, ao contrário do que ocorria nos primórdios do folgado, se enfrentam não mais nas ruas, mas em recinto fechado, em um bumbódromo, onde o embate é apresentado por um locutor que circula pela arena e se comunica animadamente com o público por microfone, trajado de vaqueiro country, de cetim branco. A grandiloquência de Parintins, a disputa acirrada entre o Caprichoso e o Garantido, o bumbódromo e as coreografias do público, enfim, esse megaevento se apequena quando comparado às manifestações de raízes populares e conduzidas por homens simples⁴ em São Luís.

De fato, os festejos juninos na capital maranhense são de uma diversidade riquíssima. São centenas de grupos que se manifestam, aí presentes o tambor de crioula, dança de coco, quadrilhas, dança do cucuriá, dança portuguesa, dança do Lelê, além do bumba-meu-boi. Ao contrário do duelo de Parintins, que concentra as apresentações em três noites, o bumba-meu-boi é uma festa de longa duração. Excetuando-se os ensaios, que se estendem do sábado de Aleluia até o dia de Santo Antônio, em 13 de junho, a primeira etapa dos festejos tem início no primeiro sábado que se segue a essa data. Com apresentações públicas, sempre ocorrendo em praças e arraiais, sem qualquer conotação de disputa entre os grupos, essa etapa se encerra no dia 29, quando todos os grupos de boi afluem para a Praça de São Pedro, diante da capela desse santo. Assim como ocorre em Parintins, existe uma grande visibilidade do sincretismo religioso. No folgado maranhense, contudo, é mais rico, agregando representações tanto do catolicismo, das lendas e encantarias, como da umbanda, da pajelança, entre outros.

⁴ Chamou a atenção o elevado número de grupos de bumba meu boi apresentando-se em São Luís, integrados por moradores da zona rural maranhense.

FIGURA 1 - ARRAIAL JUNINO EM SÃO LUÍS (MA)



FONTE: O autor (2009)

Vale a pena comentar que também em São Luís a dimensão educacional pode ser contemplada. A equipe de pesquisadores teve a oportunidade de conhecer o Centro Educacional de Ensino Fundamental e Médio Ribeiro do Amaral, localizado em plena comunidade da Maioba, na porção oriental da capital, junto à divisa com os municípios de São José de Ribamar, Raposa e Paço do Lumiar.

Maioba é, também, um dos bois mais tradicionais do estado, com mais de cem anos de existência. No entorno de sua sede (terreiro do Boi da Maioba) encontram-se a igreja São João da Maioba, a Praça do Boi (Viva Maioba) e a escola Ribeiro do Amaral. É em um contexto de construção de paisagem cultural⁵ e de paisagem sonora⁶ que se observa a relação da agremiação com a escola. Melhor dizendo, a escola desenvolve um amplo projeto tendo em vista assegurar a manutenção da cultura do boi na comunidade. Contudo, trata-se de um projeto que ultrapassa os limites das salas de aula e da própria escola, indo para além dos

⁵ Cf. Cosgrove (1998), Berque (1998).

⁶ Cf. Schafer (2011).

parâmetros de uma educação formal⁷. Um deslocamento na direção de uma educação que incorpora traços da cultura e vivência populares ficou patente.

São Luís possibilitou, de maneira mais contundente, perceber a produção de uma cultura no interior de uma unidade escolar. Ou seja, no seu cotidiano, práticas escolares são construídas e exteriorizadas para a comunidade local, e com um alcance social relativamente amplo. O que se está querendo dizer é que na escola Ribeiro do Amaral o trabalho pedagógico em torno do folgado do boi alimenta uma tradição de cunho popular. Mais do que isso, a escola não atua na direção de uma reprodução da cultura homogênea, de valores dominantes. Nesse contexto, o contato com essa realidade permitiu elaborar uma reflexão, levantar questionamentos acerca das possíveis relações entre a Geografia Cultural e a Geografia Escolar. Àquela época esboçou-se um diálogo entre transposição didática e cultura escolar, entre metodologia do ensino e produção de saberes escolares. Essas relações mostravam potenciais oportunidades de desenvolver um trabalho de pesquisa envolvendo ensino de geografia e festejo de boi.

Contudo, importa assinalar um fato inusitado: o Professor Josué formulou ao autor um convite para conhecer o festejo de boi que acontece na cidade de Guajará-Mirim, no noroeste do estado de Rondônia. Na realidade, ele propunha que se desenvolvesse um projeto de pesquisa para ser inscrito ainda no transcorrer do ano de 2009 no PPGG da UFPR. Convite (ou desafio) aceito e proposta encampada, o autor realizou um campo de cinco dias na referida cidade, no mês de agosto do mesmo ano. Definitivamente, o tema *festa* passava a integrar o seu horizonte de pesquisa. Evidentemente que algumas questões ressoavam como o som tirado de uma zabumba: haveria como aproximar festejo de boi e ensino? Quais poderiam ser, portanto, as possibilidades de troca entre a Geografia Cultural e a Geografia Escolar? Uma investigação dessa natureza traria que contribuição para a consecução das atividades profissionais de formação docente?

⁷ Em 24/06/09, a diretora da escola Ribeiro do Amaral, professora Neide Câmara concedeu entrevista a respeito do projeto denominado “Boi Urubu”, e que teve seu conteúdo interpretado à luz da Geografia Cultural e remetido à Geografia Escolar. O trabalho foi apresentado pelo autor em mesa redonda no III NEER, ocorrido em Porto Velho, em novembro de 2009.

O Duelo na Fronteira: o boi bumbá de Guajará-Mirim (Agosto de 2009)

Nesse sentido, o diálogo com o Professor Josué foi da máxima importância, auxiliando no esclarecimento dos questionamentos e na construção do objeto da pesquisa. As informações trocadas em São Luís, como também em Porto Velho, às vésperas da viagem para Guajará-Mirim⁸, proporcionaram o delineamento das estratégias do trabalho de campo, mas, e sobretudo, a elaboração de uma problematização referente ao festejo guajaramirense. O fato de o festejo, o chamado *Duelo na fronteira*, representar uma importação de modelo, isto é, constituir-se em uma cópia do festejo de Parintins, parecia sugerir que a população local não guardasse um vínculo identitário com o folguedo. Verificar essa dissociação em um espaço onde um festejo se desenrola há quase 20 anos mostrou-se como um interessante fio condutor para a investigação. Ademais, dentre as informações com que se partia para o referido campo, a alegada fraca relação do festejo com o elemento religioso, ao contrário do observado em São Luís e mesmo em Parintins, apresentava-se como algo merecedor de investigação. Ou seja, o até então suposto baixo envolvimento da população local com o festejo, assim como a reduzida expressividade do elemento religioso pareciam reforçar o caráter artificial, fabricado e até mesmo inventado da festa em Guajará-Mirim. Contudo, quanta surpresa ao se presenciar em uma das apresentações uma imensa alegoria, algo como 15 metros de altura, simbolizando São Francisco de Assis (Figura 2), adentrar a arena do bumbódromo. Ocorre ainda, que esse Santo é o padroeiro do bairro onde nasceu o Boi Flor do Campo⁹, a agremiação que combina o vermelho e o branco, a exemplo do Boi Garantido, de Parintins. Outro fato marcante foi a grande paixão demonstrada pelo público e, sobretudo pelos brincantes do festejo durante as três noites de apresentação das agremiações. Essa paixão já havia sido identificada quando o autor dialogou com alguns populares, que manifestaram sua torcida por uma ou outra agremiação desde longa data. Essa constatação, portanto, reforçou a necessidade de se investigar mais amiúde as raízes desse festejo. Seria tão

⁸ O pesquisador embarcou para Guajará-Mirim no dia 7 de agosto, na companhia de um grupo de apoio proporcionado pelo Prof. Josué da Costa Silva, composto pelos, à época, pós-graduandos Admilson de Almeida da Silva e Marcela Arantes Ribeiro e pelos então graduandas Josimone Maria Batista Martins e Ananda Catrice Lima da Cunha.

⁹ Dona Georgina assume São Francisco de Assis como padroeiro do Boi Flor do Campo, muito provavelmente pela proximidade de sua casa com a igreja de mesmo nome, localizada a pouco mais de 300 metros, conforme está sendo tratado no capítulo 2.

somente uma importação de modelo? Haveria uma tradição de brincadeira de boi anterior à sua chegada? Como essa cultura vinha sendo difundida até então, a ponto de mobilizar a atenção de milhares de pessoas durante o acontecimento do festival? O festejo seria capaz de mobilizar vínculos territoriais e identitários? Ao mesmo tempo que essas situações desencadeavam um forte interesse para serem investigadas, faziam coro com o pensamento de Hissa, muito embora suas palavras tenham sido escritas anos depois: "Não são poucas as circunstâncias e situações em que se percebe a resposta, praticamente equacionada, na própria pergunta" (HISSA, 2013, p.33). Ou seja, era necessário mergulhar nas questões mais óbvias em busca do inédito, de tal forma a causar um estranhamento.

O ano de 2009 registrou mais um fato significativo, a construção do bumbódromo¹⁰, um investimento que consumiu cerca de 600 mil reais à época. Ou seja, esses fatos mostraram-se como indicativos de que o festejo encontrava-se sofrendo uma transformação qualitativa e quantitativa, com repercussões previsíveis na estruturação do espaço local. Certamente o alcance do evento será redimensionado. Quais os impactos dessas mudanças na organização do festejo?

FIGURA 2 - O BUMBÓDROMO DE GUAJARÁ-MIRIM (RO)



FONTE: O autor (2009)

¹⁰ O bumbódromo é uma arena circular, ladeada por duas estruturas de concreto que constituem as arquibancadas onde o público se instala. Por outro lado, significa a formalização e a racionalização do espaço da festa em um contexto de normatização do festejo. O termo também é uma alusão ao Sambódromo, passarela do samba pela qual as escolas de samba do Rio de Janeiro desfilam no carnaval.

Quanto a Guajará-Mirim, alguns pontos de destaque fazem dessa cidade e de seu festejo algo muito particular, a começar por sua situação geográfica. Localizada na porção norte ocidental do estado de Rondônia, estabelece fronteira internacional com a Bolívia. Suas raízes históricas, seu processo de formação territorial guardam relação direta com o projeto geopolítico expansionista português. Seu povoamento, por outro lado, apresenta uma estreita relação com a exploração da castanha do Brasil e a extração do látex, assim como a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Esses eventos fizeram da região o destino de um sem-número de imigrantes, provenientes das mais variadas praças do Brasil, bem como do exterior. Afora os grupos de imigrantes, é necessário destacar que a região já se encontrava habitada, desde longa data, por nativos indígenas, a exemplo dos Pacaás. Portanto, Guajará-Mirim é um encontro de culturas muito significativo, embora sua posição fronteiriça não dê visibilidade ao fenômeno em escalas outras que não a local, se muito a regional. Foi a partir desse encontro que duas brincadeiras de boi ganharam destaque na cidade: o boi de Dona Gregória e o de Dona Georgina, há mais de 30 anos¹¹.

Isso exposto, quer parecer que a mobilidade migratória promove, a um só tempo, encontros entre tempos, culturas e discursos. Híbridos culturais daí resultam, portanto, sendo aqui concebidos como forças criativas, portas para um novo mundo. A cultura, assim, se reveste à maneira de um jogo de poder. Nesse contexto de interculturalidade, a fronteira não é fixa. Mais do que isso, a fronteira, ou melhor, as fronteiras encontram-se em movimento, uma vez que a cultura nas suas mais variadas expressões se dá na sua relação com expressões situadas alhures. Não há relação de culturas com um território exclusivo.

¹¹ Gregória Sampierri chegou a Guajará-Mirim na década de 1960, procedente de Porto Velho, onde residiu até o fim de seus dias. É considerada a pioneira do folguedo de boi no município, tendo criado o Boi Pai do Campo. Georgina Ramos da Costa é procedente de Itaituba (PA) e criou, em 1981 o Boi Flor do Campo, quando ainda lecionava na Escola Estadual "Almirante Tamandaré." Por outro lado, o expressivo contingente de nordestinos no município faz sugerir que brincadeiras de bumba meu boi poderiam estar ocorrendo noutras áreas, como nos seringais, onde o folguedo era comumente apreciado por ocasião dos festejos juninos. Portanto, conferir tão somente às duas a primazia pode configurar um equívoco.

Nessa perspectiva, a festividade local do boi, conhecida por *Duelo na fronteira*¹², retrata um encontro de culturas, passagens de fronteiras culturais e geopolíticas. Seguindo, como já dito, o mesmo formato de Parintins, com três apresentações, comporta, duas agremiações, o Boi Flor do Campo (vermelho) e o Boi Malhadinho (azul). Ocorrendo sempre no segundo final de semana do mês de agosto, próximo ao Dia Nacional do Folclore (14 de agosto), o festejo atrai milhares de pessoas das mais variadas origens geográficas e sociais.

Foi esse o contexto, portanto, que lançou o autor na direção de uma investigação que se estruturasse com base nos fundamentos da Geografia Cultural. O primeiro contato com a realidade socioespacial guajaranirense em agosto de 2009 possibilitou ensejar uma questão que contemplasse a um só tempo a dimensão espacial e a dimensão cultural do folguedo: *Qual o papel do festejo do boi na (re)estruturação do espaço do município de Guajará-Mirim?* Certamente que essa primeira problematização não tardou a se revelar muito ampla, o que exigiu um posterior recorte. Porém, alguns indicadores, a exemplo dos investimentos realizados pelo governo estadual na estrutura da festa, como a construção das arquibancadas e da arena do bumbódromo (2009) e a melhoria de sua estrutura com a conclusão dos sanitários (2011), apontavam que o evento, com isso, apresentava elevado potencial de crescimento. Somando-se a esses aspectos de ordem estrutural a melhoria das vias de acesso à região, como a recuperação da BR-364, que liga Porto Velho (RO) a Rio Branco (AC), e a retomada de outros investimentos por parte do governo estadual¹³ no município, e ficava patente que o festejo tendia a

¹² Nos primórdios, o Festival Folclórico de Guajará-Mirim era denominado “Duelo da Fronteira”. Nos últimos anos, a imprensa em geral e a organização da festa têm dado preferência à expressão “Duelo na Fronteira”. Não se encontrou uma justificativa formal para tal mudança. Sugerimos esta última denominação até porque o duelo existe por conta da influência do Festival de Parintins, e não por conta da fronteira internacional. A expressão original poderia sugerir um duelo internacional envolvendo instituições dos países vizinhos, Brasil e Bolívia.

¹³ Em 10 de fevereiro de 2011, uma comitiva composta por integrantes da administração estadual, secretários de estado, diretores de autarquias e assessores, esteve em Guajará-Mirim, juntamente com o governador do estado de Rondônia, Confúcio Moura, para um evento com lideranças locais do setor produtivo, político e social. Nesse encontro, o governo do estado demonstrou a decisão de desenvolver projetos voltados à melhoria da qualidade de vida, bem-estar, geração de emprego e renda para a população de Guajará e região. Em agosto, o governador esteve presente na abertura do Festival Folclórico e na sua fala ficou patente sua disposição em assegurar o fluxo de recursos para o município e para o festejo.

ter seu alcance ampliado. As agremiações do Boi Malhadinho e do Boi Flor do Campo também passavam por mudanças de gestão, profissionalizando-se. Daí que, a problemática levantada, profundamente marcada por elementos de ordem econômica e política, apresentava-se como uma rica oportunidade de pesquisa no âmbito da Geografia Cultural, o que não significava uma empreitada simples de se realizar. Afinal, responder aos aspectos de ordem política e econômica, os quais apresentam-se entrelaçados em diferentes níveis ou dimensões espaciais, demandariam a transferência do pesquisador para o estado de Rondônia. Essa exigência não poderia ser atendida em virtude dos compromissos profissionais com a UFPR¹⁴. Necessariamente a problemática do projeto exigia ser redimensionada, o que pode ser alcançado a partir de três novos pré-campos.

Pré-campos que conformaram novos rumos para a pesquisa (Fevereiro, junho e agosto de 2011)

Os três pré-campos realizados em Guajará-Mirim durante 2011 possibilitaram mais do que reconhecer aspectos de sua paisagem, ou de entrevistar sujeitos da pesquisa, de vivenciar o cotidiano da cidade, experienciar o festejo. Nesse sentido, a entrevista realizada com Dona Georgina na manhã do dia 9 de fevereiro, desencadeou uma sucessão de eventos, resultando na revisão da problemática anteriormente levantada e no consequente redimensionamento da pesquisa. Duas informações colhidas no diálogo com a fundadora do Boi Flor do Campo foram determinantes. A primeira se refere ao fato de a brincadeira do boi ter nascido no interior de uma escola onde Dona Georgina trabalhava como professora de classes especiais, para as quais ministrava aulas de Artes. A segunda gerou certo impacto porque desde que o Flor do Campo se estruturou e passou a participar do Festival Folclórico¹⁵ de Guajará-Mirim, os

¹⁴ Os elevados custos de permanência em Rondônia foram um importante fator que, somados à impossibilidade de obter uma licença para afastamento de suas atividades àquela época, inviabilizavam abraçar um projeto com a envergadura que inicialmente se vislumbrou. Através das portarias 12860/PROGEPE e 371/PROGEPE, o autor licenciou-se por dois anos, a saber, 2012 e 2013, do que serviu-se para empreender dois trabalhos de campo em 2012, o primeiro em agosto, durante cerca de quinze dias, e o segundo em novembro, com permanência de um mês.

¹⁵ O I Festival Folclórico Pérola do Mamoré, como inicialmente era denominado o evento criado pela União Municipal das Associações de Moradores (UMAM), foi realizado em 1995. O III Festival, realizado em agosto de 1997, marca o início do duelo entre as duas agremiações, o Boi Flor do Campo (Vermelho e branco) e o Boi Malhadinho (Azul e branco).

ensaios com seus integrantes acontecem nas instalações da Escola Estadual de Ensino Fundamental “Almirante Tamandaré”, local onde Dona Georgina exercia suas funções enquanto docente.

Seu relato, destarte, sugeriu que se empreendesse uma ida à Escola Almirante Tamandaré, instalada em um quarteirão contíguo ao de sua residência. Após um diálogo com a direção da escola, além de alguns funcionários do corpo administrativo e de uma professora, ficou evidenciado que, nas condições em que se dá a relação do Boi Flor do Campo¹⁶ com a escola, um processo de territorialização mostrava-se inscrito naquele espaço. Diante dessa realidade, lidar com os impactos que o festejo pudesse vir a gerar na (re)estruturação do espaço guajaramirense parecia demandar um certo refinamento. Estava-se diante da possibilidade de tratar com questões de caráter geográfico (multiterritorialidade, território-rede, vínculo territorial, por exemplo), geradas (ou a serem levantadas) a partir de um espaço escolar e de um festejo folclórico.

Curiosamente, a finalidade dos três pré-campos fora de recolher subsídios para uma leitura da paisagem cultural, segundo Andreotti (1996, 2008 [2005]). Sua abordagem é particularmente interessante, dado que as relações entre o homem e o lugar não podem ser universalizadas, além de demandarem um olhar que sintetize todas as sensações, que seja promotor de emoções. A festa, a fronteira, ou seja, os encontros entre tempos, culturas e discursos de fato apontam nessa direção.

Por outro lado, alguns procedimentos da observação sensível com os quais se investigava a paisagem cultural de Guajará-Mirim durante os três pré-campos, potencializaram as percepções sobre as relações de poder associadas ao festejo do boi. Se em fevereiro, no primeiro pré-campo, a paisagem cotidiana mostrava-se despida dos signos associados à festa, a proximidade do festejo enfeitou a cidade com bandeiras das cores das duas agremiações. Contudo, coube a um grupo de empresários tomar essa iniciativa, ou seja, o poder público não financiou essa forma de ornamentação. O que se quer dizer é que a gestão da festa e das agremiações encontra-se cada vez mais afastada de seus fundadores, caso da Dona Georgina e do Sr. Leonilso Muniz, o fundador do Boi Malhadinho.

¹⁶ Na realidade, está se fazendo referência aos dirigentes da agremiação, de Dona Georgina e seu marido, dos integrantes (brincantes) do Boi, dentre outros atores sociais a ele relacionados.

Ainda no âmbito das relações de poder, observou-se uma forte articulação entre as agremiações e o conjunto das escolas que constituem o sistema público de ensino no município¹⁷. Um número significativo de jovens estudantes participam das apresentações na arena do bumbódromo, professores atuam como artesãos na elaboração e confecção das indumentárias, funcionários do corpo administrativo colaboram, nos dias em que ocorre o festejo, realizando, várias atividades que acontecem no bumbódromo. O Boi Flor do Campo, usa a quadra esportiva da Escola Almirante Tamandaré, livre de custos.

Portanto, foi nesse contexto que se verificou a pertinência de se fazer uso do território e da fronteira enquanto categorial espacial de análise (geográfica) do festejo de boi no município de Guajará-Mirim. Assim, é importante recordar que território e poder guardam estreitos vínculos, seja ele, o poder, tomado na acepção de apropriação ou de dominação (Haesbaert, 2008). No caso do Boi Flor do Campo, verifica-se uma apropriação de um espaço escolar, atribuindo-se, com isso, um sentido mais simbólico ao poder, o que não elimina o controle territorial exercido pela escola enquanto instituição de caráter estatal.

Os atores sociais¹⁸ que circulam pelo espaço escolar, em diversos casos desenvolvem estreitos laços de colaboração com as agremiações. Uma rede de "amigos do boi" encontra-se tecida, distribuída sobre o território de Guajará-Mirim, e uma parcela considerável de seus nós assenta-se sobre as suas unidades escolares. Essa rede estende-se, muitas vezes, para os lugares de vivência desses atores, como suas moradias¹⁹.

Diante desse cenário e considerando-se as informações levantadas nos pré-campos acima citados, a problematização foi revista e refinada para ser reinscrita no trabalho nos seguintes termos:

¹⁷ O sistema estadual de ensino no município de Guajará-Mirim está representado por 11 unidades escolares que atendem a turmas de Ensino Fundamental e Médio da Educação Básica, além de Educação de Jovens e Adultos. No município encontra-se, ainda, uma representação direta da Secretaria Estadual da Educação (SEDUC), similar aos núcleos ou delegacias de ensino presentes noutras Unidades da Federação.

¹⁸ Direção, professores, alunos, funcionários do corpo administrativo.

¹⁹ Vale a pena recordar que a residência de Dona Georgina, uma espécie de "quartel general" do Boi Flor do Campo, localiza-se em uma das ruas que confronta o quarteirão onde a Escola Almirante Tamandaré se situa.

- A festa de Guajará-Mirim é performativa, isto é, capaz de gerar efeitos transformadores no espaço?
- Até que ponto o Duelo na Fronteira se espetacularizou?
- Como se configura o território emocional de Guajará-Mirim e como repercute no espaço da festa de boi?
- A festa situa-se no plano da aceitação ou da resistência às forças que lhe são externas?

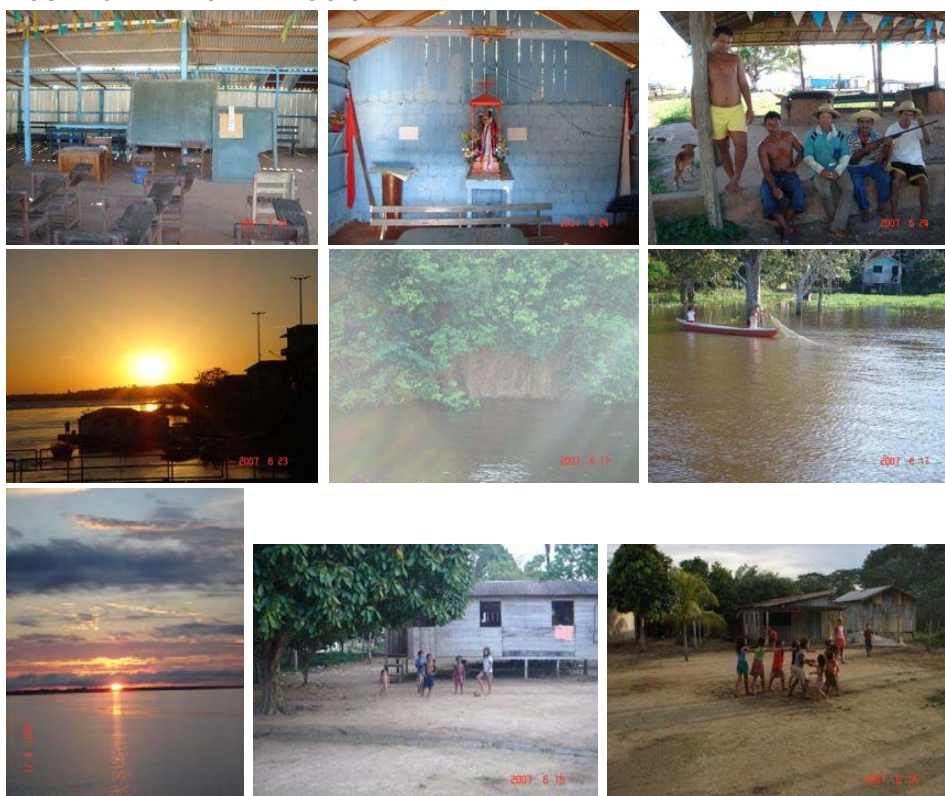
Foi considerando as reais possibilidades de desenvolver um trabalho que contemple a interface estabelecida entre os Estudos Culturais, a Educação, a Geografia Cultural e a Linguística²⁰ que se estabeleceu, então, analisar o evento festivo, inserido que está em uma região transfronteiriça, por meio de um procedimento que leve em conta a teoria da enunciação e dos atos de fala. É por meio desses recursos que o espaço da sociedade guajaramirense está sendo lido, ou melhor, as relações entre festa e espaço estão sendo contempladas, tendo em vista perceber os impactos que o festejo imprime na realidade espacial, em termos performativos.

²⁰ Nos capítulos 1 e 2 as relações entre essas áreas estão sendo elucidadas.

INTRODUÇÃO

As imagens que se seguem foram apanhadas diretamente da Amazônia. Embora a visão seja o sentido que aparentemente predomina no ato de sua captura, essas paisagens foram registradas não apenas a partir do olhar. O corpo inteiro participou desse momento, que compreende o antes e o depois de a imagem ser convertida em uma fotografia. A pele, sensível às influências térmicas e de umidade, bem como ao movimento mais delicado do ar, comunica um conjunto de sensações que, somadas àquelas referentes à audição e ao olfato, não podiam causar outra coisa senão um certo deslumbramento no autor.

FIGURA 3 - AMAZÔNIA EMOCIONAL



FONTE: O autor (2007)

Na realidade, a experiência vivida foi muito além do deslumbramento, a ponto de impactar a maneira de projetar-se nos lugares, de interpretar seu patrimônio, de dimensioná-los temporalmente. Como resultado, tem-se a identificação e o reconhecimento nessas paisagens, de uma alma, mas uma alma cabloca... Ou seja, as paisagens amazônicas, em uma perspectiva cultural, possuem uma textura muito

peculiar. A intensa luminosidade, a atmosfera quente e úmida, a imensidão das suas matas e de seus corpos d'água, a sonoridade de seus ambientes podem promover desorientação e afastar o observador incauto dos processos espirituais que convertem tudo em paisagem, em paisagem emocional.

A observação, mesmo que aligeirada das imagens (Figura 3), possibilita adentrar no mundo marcadamente híbrido das comunidades e sociedades ribeirinhas. Nele resiste o encontro de culturas muitas, como a dos nativos indígenas, dos missionários jesuítas, dos afrodescendentes... E cada um desses representantes étnicos carrega impurezas culturais resultantes de encontros ainda mais pretéritos. Se está diante de um encontro de tempos, discursos, saberes...

Essa breve passagem, em que a leitura de mundo ao modo ocidental, marcadamente masculina e racional, começa a incorporar uma outra dimensão feminina e oriental do conhecimento humano, revela que os caminhos para a interpretação da realidade amazônica exigem um trilhar mais sensível e cuidadoso do que inicialmente se imaginara. "Aliás, não há conhecimento sem vontade ou desejo de conhecer; inteligência e desejo estão ligados no próprio ato do conhecimento" (LELOUP, 2006, p.17).

É importante assinalar que esse deslizamento ocorreu a partir de 2007, por ocasião da participação na "expedição amazônica", apontada no Preâmbulo. Esse movimento em direção a uma abordagem mais emocional do espaço geográfico acompanhou o autor desde os primeiros momentos de sua pesquisa em Guajará-Mirim, em 2011, quando se deram os três pré-campos, de fundamental importância para a construção da problemática investigativa e do aporte teórico.

Antes de apresentá-lo, convém um breve comentário acerca de uma impressão que muito marcou o autor. Trata-se de acontecimentos, caracterizados por uma imprevisibilidade aparente, também causadores de desorientação. Ao longo dos quatro anos da pesquisa, observou-se, por exemplo, a vitória no pleito municipal, dos representantes da coligação, até certo ponto esdrúxula, composta pelos partidos políticos do PT e do DEM²¹. Em 2013, uma nova surpresa: o Festival Folclórico Duelo na Fronteira não aconteceu, muito embora, no ano anterior, o governo estadual tivesse assegurado, por meio de convênio com as agremiações de boi, o repasse de recursos que viabilizariam o festival. Os recursos tardaram a chegar e, em sinal de protesto, não houve a disputa. Ainda em 2013, um verdadeiro desencontro entre a direção da Escola Almirante Tamandaré e os dirigentes do Boi Flor do Campo resultou na proibição do

²¹ O Partido dos Trabalhadores e os Democratas lançaram uma chapa cuja vitória em outubro de 2011 foi considerada uma surpresa.

uso das instalações da escola para fins de ensaio. Como foi visto, o boi vermelho nasceu nessa escola. Esses e outros fatos, ora afirmando uma tendência, ora negando, sugeriu que se atribuísse ao espaço social guajaramirense uma metáfora: caleidoscópio. De fato, tinha-se a impressão de que a realidade em tela esgueirava-se para não ser apreendida, metamorfoseava-se a cada mudança de estação, embaralhava as formas, assim como o simples gesto de movimentar o caleidoscópio altera as figuras formadas pelas minúsculas pedras coloridas. Destarte, a imagem do caleidoscópio inspirou a confecção do mapa conceitual que representa o aporte teórico desenvolvido para dialogar com a problemática levantada. Abaixo, uma "visão caleidoscópica", em que se observa uma situação de estabilidade. Qualquer movimento e se tem uma perspectiva diferente.

FIGURA 4 - MAPA CONCEITUAL



FONTE: O autor (2014)

Uma tal concepção das manifestações do espaço geográfico se dando através do espaço social e do território agrupando lugares, encontra subsídios na Geografia Social e na Geografia Cultural. Os autores que as referenciam, assim como às categorias geográficas utilizadas para a leitura da festa, são: Cosgrove, Di Méo, Raibaud, Lussault. Para um entendimento do campo das geografias emocionais, recorreu-se a Schurr, Persi e Parr.

Guajará-Mirim e sua festa de boi necessitaram ser lidos à luz da interculturalidade. Sua posição lideira não pode ser dissociada da cultura, melhor dizendo, da ideia de hibridismo, do que se serviu do pensamento de Canclini, Hall e Bhabha. Em uma referência clara aos Estudos Culturais, a fronteira pode se revestir de uma dimensão humana e cultural e guardar uma relação de coerência com a Geografia Cultural que está balizando a pesquisa.

O festejo de boi em Guajará-Mirim apresenta uma peculiaridade capaz de imprimir marcas muito expressivas e que atribuem tonalidades ímpares à sua história. Contudo, é preciso proceder a uma espécie de genealogia, buscar suas origens em camadas ainda mais profundas do tempo. É nessa perspectiva que a raiz na qual se conecta o início da brincadeira encontra-se na história de vida de uma professora dos Anos Iniciais, quando ministrava aulas de artes na Escola "Almirante Tamandaré", na década de 1980. O espaço escolar, portanto, é uma referência muito forte e nem sempre contemplada nas reflexões acerca do berço do Duelo na Fronteira. Por outro lado, fazer a leitura dessa referência demanda o manuseio do conceito de cultura escolar, e da formação do discurso pedagógico na construção do Brasil moderno. As considerações tecidas por Vidal e Schwartz sobre cultura escolar e história da educação imprimiram um sentido à ideia de "festa na escola", assim como o pensamento de Bencostta.

A festa possui uma dimensão material e imaterial que justifica o interesse do investigador geógrafo. A Geografia possui essa particularidade enquanto campo científico, de trabalhar com o ideal e o material. É nessa perspectiva que a festa tem sido investigada por um número crescente de geógrafos. Nesse aspecto, a abordagem proposta por Di Méo, em que a festa é concebida como um código cultural impresso no espaço, também empresta elementos para a construção epistemológica do trabalho. Por outro lado, as transformações ocorridas na brincadeira inventada por Dona Georgina, traduzidas pelos questionamentos acerca da importação do modelo festivo de Parintins e pela sua espetacularização, reclamam, uma vez mais, pela noção de interculturalidade. Afinal, até mesmo o bumba meu boi maranhense é resultado da mistura, expressando uma impureza cultural. Senão, veja-se o que conclui Assunção:

Em resumo, se quisermos entender as razões porque certos elementos da cultura foram abandonados e outros mantidos e fundidos em novos sistemas, não podemos nos restringir a uma mera referência a três supostas origens (africana, indígena ou europeia), cuja "essência" teria sido

transmitida através dos tempos. É a longa história do confronto e do coabitação entre os atores sociais, do início do período colonial em diante, que é a chave do problema (ASSUNÇÃO, 2003, p.47).

Assunção insiste no encontro ainda mais amplo das culturas para explicar as origens da festa do boi:

Para começar, as raízes do boi são mais diversas que esse mágico número três. Onde entrariam, então os pandeirões, que são originários dos "mouros" da África do Norte? Elementos da cultura árabe e islâmica assim como das culturas regionais do Maghreb influenciaram tanto os portugueses quanto os povos ao sul do Saara e acabaram chegando ao Maranhão. Por que racializar, então, manifestações quando nem os próprios atores o fazem de maneira sistemática? (ASSUNÇÃO, 2003, p.45).

A esse respeito, é interessante observar que o encontro de culturas, a efetivação da interculturalidade pressupõe a travessia, o cruzamento de fronteiras demarcatórias de territórios, aí inclusos o Estado moderno e sua fronteira "dura". Convém, então, desenvolver algumas considerações sobre a fronteira moderna.

Martin (1992, p.11) chama a atenção para um dilema que acompanha o ser humano desde longa data, e que se notabiliza na contemporaneidade e está expresso na relação entre liberdade e segurança. Os movimentos autonomistas e a consequente formação de novos territórios implicam no necessário estabelecimento de novas fronteiras. E como não poderia deixar de ser, fronteiras controladas, que possam sugerir segurança a uma dada comunidade. Trata-se, evidentemente, da fronteira política, de concepção moderna. Contudo, essa relação entre liberdade e segurança aparece também no pensamento de Tuan (1983). Se, de um lado, o ser humano contempla o espaço, sua amplidão, e é tomado por sua espaciosidade e pelo desejo de liberdade, de outro, o lugar representa a segurança, o conhecido. Nesse âmbito, a questão do poder se faz presente em um e outro caso. A fronteira moderna não é ela o alcance da projeção no espaço do poder do Estado? Afinal, território e controle, território e relações de poder, território e segurança parecem “andar juntos”. Por sua vez, “liberdade implica espaço; significa ter poder e espaço suficiente em que atuar” (TUAN, 1983, p.59). Espaço e território, segundo essas concepções, encontram-se associados a poder.

É necessário salientar que a fronteira e o Estado modernos estão sendo tomados como referência nessas primeiras reflexões. O espaço enquanto símbolo de liberdade é uma marca do mundo ocidental. Sendo assim, parece apropriado deixar explícita a concepção moderna de fronteira e, a seguir, ampliar o pensamento que orienta a fronteira cultural. Isso significa estabelecer um recorte espaciotemporal, assinalado pela irrupção do Estado moderno, na Europa Ocidental, e tendo como marco inicial na constituição de um sistema moderno de fronteiras, o Tratado de Vestifália²², de 1648. Sendo assim, as costumeiras apresentações sobre as “fronteiras na natureza” e a respeito das “fronteiras na história” não estarão sendo tomadas na sua profundidade, o que não significa dizer que em dados momentos essas informações não estejam sendo resgatadas.

O Tratado ou Paz de Vestifália apaziguou contendidas na Europa Ocidental, ao mesmo tempo em que semeou, em um campo fértil, as condições para que muitos outros conflitos se sucedessem. Até pouco tempo, como no caso dos Balcãs, o desejo de liberdade conflitava com os imperativos de segurança. Em um momento de aceleração dos tempos e compreensão dos espaços, numa alusão ao pensamento de Milton Santos, em que os fluxos de toda qualidade se intensificam, a fronteira torna-se uma questão no mínimo delicada. Mesmo trilhando o caminho de organizações supranacionais, como no caso da União Européia, o Estado e suas fronteiras ainda reúnem forças para exaltar, por exemplo, uma certa identidade. Não reside aí a resistência do Reino Unido quanto à adoção do euro como moeda. Não custa citar M. Foucher (2009, p.9), geógrafo e diplomata, para lembrar que, desde 1991, mais de 26 mil quilômetros de novas fronteiras internacionais foram criadas, afora outros 24 mil que foram objeto de acordos de delimitação e de demarcação. O título de sua obra, *Obsessão por fronteiras*, deixa falar por si a atual realidade planetária. Diener e Hagen (2012) também são incisivos e afirmam que as fronteiras são e permaneceram sendo um componente central da experiência humana.

²² “Encerrou a Guerra dos 30 anos e ratificou o êxito das reformas seculares absolutistas do Estado régio que se haviam sobreposto às formas sectaristas e dinasticamente plurais do Estado principesco” (Bobbitt, 2003, p.880).

Embora uma certa globalização assinale a aproximação entre os lugares e uma circulação jamais vista de pessoas, mercadorias e informações, o fim das fronteiras mostra-se cada vez mais remoto, uma utopia. Legitimidades nacionais autorizam a construção de uma legitimidade universal? Por que buscar por uma língua universal se as linguagens científicas, técnicas e econômicas são construídas na tentativa de se assegurar certa compreensão universal?

Na perspectiva de Foucher (2009, p.22), “não há identidade sem fronteiras”, o que remete ao Tratado de Vestifália, uma vez mais. Esse aspecto aponta uma característica da fronteira moderna, o fato de ser uma instituição territorial estabelecida por textos jurídicos (FOUCHER, 2009). Sendo assim, a fronteira moderna enquanto resultante de um processo, encontra-se intimamente ligada ao conceito de soberania, uma invenção. Segundo Kritsch (2002) esse conceito se desenvolve a partir das disputas de jurisdição entre o Império romano e a Igreja, e ganha corpo, posteriormente, em razão dos conflitos reinantes entre esses dois poderes e as monarquias nacionais que emergiam na Europa. Contudo, a criação e imposição de leis em nome de Deus se inseria em um contexto compatível com a ideia de uma comunidade universal cristã. Assim, a associação da ideia de soberania ao nascente Estado moderno se dá em um momento posterior, isto é, quando uma lei passa a ser imposta “num determinado território como afirmação de uma vontade humana suprema” (KRITSCH, 2002, p.31).

A Europa pode ser tomada, assim, como nascedouro do conceito de soberania que não cessa de mudar. Encontra-se hoje no continente uma nova condição de soberania. Com a criação da União Europeia, o órgão legislador, o Parlamento, decide sobre questões estando acima dos Estados membros da União. Quer parecer, uma vez mais, que a relação liberdade-segurança na contemporaneidade repercute, a um só tempo, sobre a ideia que se possa fazer de fronteira e de soberania, assim como de território/territorialidade e poder. A essa altura, parece importante salientar que a questão dos direitos humanos não pode ser mantida fora dessas reflexões, o que não impede de prosseguir abordando a fronteira moderna em si.

Pensar a fronteira moderna, portanto, é também abordar a imposição, de fora para dentro, de demarcações e delimitações territoriais absolutamente artificiais.

O continente africano, assim como o Próximo e o Médio Oriente, foram alvo da partilha e fragmentação impostas por certos poderes constituídos no continente europeu. Trata-se, segundo Foucher (2009), da criação de “fronteiras a priori”, em que espaços ainda a serem descobertos eram demarcados e tomados para si pelas potências europeias, salvo uma ou outra exceção. O conhecido Congresso de Berlim, ocorrido em finais de 1884 e princípios de 1885, gerou documentos oficiais, tratados e mapas, de tal modo que ficavam explicitadas as futuras possessões e as áreas de influência das potências coloniais. Muito embora na gênese das fronteiras do Próximo e Médio Orientes, domínio da cultura árabe e islâmica, considerem-se cenários muito distintos do continente africano, é certo que Inglaterra e França encontravam-se à dianteira, antecipando-se ao jogo de forças com as demais potências coloniais e imperialistas. Terminada a Primeira Grande Guerra, e uma sucessão de tratados, com início na Conferência de Paz ocorrida em 1919, em Paris, marcam que “as províncias árabes deveriam ser separadas do domínio otomano e entregues às potências europeias” (SILVA, 2003, p.122).

Tais separações, que sob a ótica da diplomacia europeia significava dissociar e dividir, desligar e isolar as partes que compunham o todo, não considerava os laços culturais e étnicos das populações que viviam na África. Talvez o caráter de intransponibilidade que o Estado sempre quis atribuir à fronteira moderna tenha sua mais forte expressão no continente africano, o que não deve significar a inexistência de questões similares noutras partes do Globo²³. Não foram poucos aqueles que, em algum lugar e tempo, mesmo que por mãos anônimas, expressaram sua crítica a esse horror representando “as linhas astronômicas ou geodésicas, ou outras de caráter geométrico” por arames farpados. Aliás é no mínimo curiosa a lista dos tipos de fronteiras resultante do esforço intelectual de pensadores das mais variadas origens geográficas e admiradores de ideologias conflitantes entre si, exposta na obra de Mattos (1990), *Geopolítica e teoria das fronteiras*. O estatuto científico que se atribui à fronteira, portanto, oculta o violento processo histórico de sua construção.

²³ A selva amazônica desorienta aqueles que a tomam do alto de um avião ou numa representação cartográfica, produzindo mitos e representações simplificadoras, como a de “vazio demográfico”. O povo indígena Mirití-Paraná habita a floresta entre a Colômbia e o Brasil, cuja fronteira internacional divide em duas esta tribo indígena. (LAURENT, 2009, p.22).

Nessa altura, não é suficiente manter a reflexão centrada na fronteira política, moderna. Em uma abordagem cultural, faz-se mister apreender o processo de enformação do mundo, pela linguagem. Sendo assim, é necessário considerar algumas relações, mínimas que sejam, entre Linguagem e Geografia, bem como mostrar a concepção de Linguagem com a qual se quer destacar a construção dos territórios emocionais em tela.

Linguagem é, acima de tudo, comunicação. A linguística enquanto teoria da Linguagem, a exemplo da Geografia, também diversificou suas áreas de estudo e está longe de ser uma ciência unificada. Marcados pela reflexão filosófica, pela investigação experimental e pela elaboração teórica, os momentos que compõem a história da Linguística, ou de qualquer outro campo, se complementam, conduzindo a elaboração em níveis cada vez mais elevados de abstração. Ferdinand de Saussure pode ser considerado o fundador da Linguística moderna, mas isso não significa dizer que sua concepção de linguagem esteja isenta de certas insuficiências, capazes de obstaculizar o entendimento próprio da linguagem em detrimento de um maior privilegiamento da noção de língua. Uma outra concepção que igualmente se afasta da ideia de comunicação é a de Bloomfield, promotor do estruturalismo nos EUA, de tradição behaviorista. Sua concepção, mas sobretudo a de seus seguidores ancorados em uma epistemologia positivista, acabou reduzida a um conjunto de procedimentos, melhor, de técnicas e critérios de análise das línguas, o que torna a linguística como ciência da linguagem algo inconcebível.

Quem afirma isso é Carlos Franchi, um linguista brasileiro, autor de uma tese defendida em 1976 – *Hipóteses para uma teoria funcional da linguagem*, a qual gerou grande repercussão sobre a natureza da linguagem e uma significativa contribuição a respeito de sua função. Em sua tese, afirma que a linguagem deve ser reconhecida como uma atividade constitutiva. Nessa perspectiva, a linguagem pode ser utilizada para produzir um conhecimento do mundo, e evidencia a influência de Humboldt nos seus fundamentos:

A função primordial da linguagem em Humboldt é, pois, no sentido justo que traçamos, não propriamente a de transmitir aos outros nossas experiências, mas a de 'constituí-las'. A expressão que corre por toda a obra de Humboldt é *Bildung*: por meio da linguagem o homem "'dá forma' (*bildet*) ao mesmo tempo a si mesmo e ao mundo, ou melhor, torna-se consciente de si mesmo, projetando um mundo no exterior" (Carta a Korner, *apud* Hansen-Love, 1972:25). (FRANCHI, 2002, p.61).

Franchi refuta a ideia que reduz a linguagem a um papel de ferramenta social, isto é, sua face exterior, puramente instrumental. Daí insistir também na sua dimensão interna, na sua estrutura. É inegável que a linguagem desempenha a função instrumental da comunicação, sua função social. Contudo, ressalta o linguista

Se queremos imaginar esse comportamento como uma 'ação' livre e criadora, suscetível de pelo menos renovar-se ultrapassando as convenções e as heranças, processo em crise de quem é agente e não mero receptáculo da cultura, temos então que apreendê-la nessa relação instável de interioridade e exterioridade, de diálogo e solilóquio: antes de ser para a comunicação, a linguagem é para a elaboração; e antes de ser mensagem, a linguagem é construção do pensamento; e antes de ser veículo de sentimentos, ideias, emoções, aspirações, a linguagem é um processo criador em que organizamos e informamos as nossas experiências (FRANCHI, 2002, p.57).

A concepção de linguagem construída por Franchi possibilita um diálogo com a Geografia Cultural por conta da perspectiva de homem e de mundo nela presente, de um homem que age sobre o mundo, atribuindo-lhe sentido, significação. Certamente guarda vínculos com a concepção de "espaço da ação". Mesmo porque, para Franchi, a significação é concebida como um ato, "um ato intencional e motivado que põe em relação, de um lado, os interlocutores, de outro, os elementos convencionais de que se servem na interlocução (FRANCHI, 2000, p.40). Para o linguista, a linguagem constrói, por meio de um papel ativo, sistemas de referência pelos quais o homem age no mundo, o que faz coro com o pensamento de Gil Filho²⁴, a respeito da conformação do mundo:

Todas as espacialidades são parte de um sistema simbólico que estrutura funcionalmente a experiência humana. O espaço se apresenta como um *a priori* nas relações estabelecidas entre a consciência e a experiência; assim como é um fundamento necessário aos diversos sistemas simbólicos. Os sistemas simbólicos fornecem as bases da cultura através da significação da experiência e da objetivação do espírito. Nesse intuito, as formas simbólicas atuam nesse processo de significação e objetivação que perfaz a textura da comunicação e o conhecimento do mundo (GIL FILHO, 2010).

²⁴ A concepção de espaço da ação foi extraída dos apontamentos de aula do curso Geografia em Cassirer, ministrado pelo Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho, no PPGG, durante o segundo semestre de 2010.

Considerou-se, a partir desses autores e suas respectivas concepções/interpretações, que a análise geográfica pode servir-se ainda do conceito de performativo, cuja raiz remonta ao pensamento do filósofo britânico John Langshaw Austin. O professor da Universidade de Oxford integrou o movimento conhecido por filosofia linguística, e suas reflexões ganharam destaque ao tratar da linguagem comum ou ordinária, em que ele procurou mostrar

que as palavras correntes são muito mais sutis em seus usos, e marcam muito mais distinções do que as vislumbradas pelos filósofos, e que os fatos da percepção, tal como descobertos, por exemplo, pelos psicólogos, mas também pelo comum dos mortais, são muito mais diversos e complexos do que se tem pensado (AUSTI, 2001, p.3).

Ao dedicar-se aos estudos a respeito do funcionamento real da linguagem, nos quais foi um pioneiro, resultou a teoria dos atos de fala. Essa teoria diz respeito a um tipo de sentença onde a ação é realizada ou desempenhada por ter sido enunciada. Os exemplos clássicos, mais conhecidos, são "Eu te batizo"; "Eu te perdoo"; "Eu me desculpo"; "Eu prometo"...²⁵ É nesse contexto, repita-se, que o homem simbólico age sobre o mundo, enformando-o. Sendo assim, o constrói. A linguagem é informadora de mundos, de tal forma que seus limites são os limites da linguagem humana. Assim como ocorre de o espaço, enquanto morada do homem poder converter-se em sua prisão, a linguagem pode prender o homem.

É necessário destacar que a ideia de performatividade é utilizada na Geografia inclusive para investigar aspectos referentes à construção do território. No capítulo 2 essa informação está sendo apontada. Cumpre destacar no momento, que o performativo, no presente trabalho, ilumina aspectos importantes da trajetória da festa de boi em Guajará-Mirim. Não se trata de tarefa simples, dada a complexidade desse tipo de festa, qual seja, uma manifestação que contempla a um só tempo música, dança, teatralização, narrativa de um mito, tudo isso acompanhado do movimento dos corpos e das alegorias, o uso de efeitos sonoros e de iluminação, dentre outros componentes. É uma situação distinta dos festivais musicais investigados na França, nos quais a música é o objeto da pesquisa geográfica. (RAIBAUD, 2007).

²⁵ Uma análise sobre os performativos, acompanhada de algumas situações de seu uso pode ser encontrada no ensaio assinado por John Searle e intitulado "como funcionam os performativos".

Paulo Ottoni, professor do IEL da Unicamp e estudioso de AUSTIN, destaca a originalidade do pensamento do filósofo britânico a respeito do conceito de ação:

Ação para Austin, tem um significado muito preciso pelo fato de ser um dos elementos constitutivos da performatividade. Para ele, a ação é uma atitude independente de uma forma linguística: o performativo é o próprio ato de realização da fala-ação. (OTTONI, 2002, p.129).

Nesse ponto, as ideias desenvolvidas por Joana Plaza Pinto ²⁶, da Universidade Federal de Goiás agregam mais elementos para a investigação pelo viés da Geografia. O enunciado performativo opera algo, uma ação. Contudo, a autora, apoiando-se em Judith Butler, amplifica as possibilidades de uso da teoria de Austin no espaço da festa em Guajará-Mirim ao propor que as condições do ato de fala sejam definidas por convenções ritualizadas, e portanto repetidas no tempo. Como se está apontando no capítulo 2, festa é rito.

Feitas essas considerações, e o Festival Folclórico Duelo na Fronteira está sendo investigado em uma perspectiva multidisciplinar. Geografia, Educação, Linguagem e Estudos Culturais encontram-se imbricados com a finalidade de proporcionar uma leitura crítica sobre o festejo de boi que se territorializou em um espaço profundamente emocionalizado.

Quanto aos aspectos metodológicos da pesquisa, é necessário recordar que durante o período de revisão de literatura, foram localizados trabalhos abordando as recentes transformações no dinamismo da festa e suas repercussões sobre o espaço da sociedade guajaramirense. A respeito do festejo do boi em seu sentido lato, foi encontrado um trabalho monográfico²⁷ produzido por acadêmicos da UNIR, campus de Guajará-Mirim, além de um relatório final de atividades, resultado de uma pesquisadora e bolsista²⁸ do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Modos de Vida e Cultura Amazônicas, do Departamento de Geografia da UNIR.

²⁶ PINTO, Joana Plaza. Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidade. D.E.L.T.A., 23:1, 2007 (1-26)

²⁷ O trabalho em questão foi produzido em 2006, como Trabalho de Conclusão de Curso, como requisito para a obtenção de graduação em Administração, pelos então acadêmicos Georgina Pinheiro Negromonte e Ronaldo Almeida Negromonte, e intitulado "A brincadeira do boi em Guajará-Mirim (RO): uma contribuição para o resgate histórico-cultural".

²⁸ Trata-se da, à época, acadêmica do curso de Geografia da UNIR, Amanda Catrice Lima da Cunha, bolsista do Programa de Iniciação Científica - PIBIC. Seu projeto, Geografia Cultural em Guajará-Mirim: brincadeira de boi-bumbá, uma cultura de transformação, foi relatado em 2009.

Como decorrência desse fato, isto é, pequeno volume de registros a respeito sobretudo das origens da brincadeira de boi no município, o autor serviu-se da etnografia, conforme foi abordado no Preâmbulo. As idas a campo em 2011 e 2012, prestaram-se para um reconhecimento da arquitetura da paisagem, a vivência do festejo. A observação sistemática do campo contemplou os ensaios e as apresentações das agremiações; entrevistas, diálogos, convívio com pessoas ligadas ao festejo, assim como com aquelas moradoras do município que não externavam apreço pelo Festival; circulação pelo espaço da cidade tendo em vista observar sua organização espacial, seus usos, sua simbolização nos períodos que antecediam e se sucediam à festa; idas a unidades escolares mais representativas no que concerne ao seu envolvimento com o festejo, caso da Escola Almirante Tamandaré.

A história oral, alguns de seus princípios, foram empregados para documentar e construir fontes. Convém frisar que o pequeno volume de informações registradas contrastava com o número de pessoas que tem na memória uma riqueza de informações. Tratava-se, mais do que lhes dar voz, ouvi-las, ampliando seu espaço de visibilidade ao mesmo tempo que se prestava um respeito à relação entre oralidade e democracia. (PORTELLI, 2010).

Por último, e complementando essa que pode ser concebida como uma triangulação metodológica, a utilização de mapas mentais, tomados notadamente de estudantes do Ensino Médio, prestaram-se, juntamente com entrevistas, para registrar a concepção que os jovens têm de fronteira e em que momento da interculturalidade eles se encontram. Sua interpretação deu-se considerando-se alguns pressupostos bakhtinianos da enunciação.

CAPÍTULO 1

DO ESPAÇO DA DESESPERANÇA À EMOCIONALIZAÇÃO DO ESPAÇO DA FESTA

É comum encontrar edificações em cidades da Amazônia com um aspecto de abandono. Sua exposição ao sol causticante e à excessiva umidade, promove um efeito muito curioso nas fachadas. Ao mesmo tempo que as cores desbotam face à luminosidade intensa, manchas negras causadas pela umidade alteram profundamente o colorido original. Os prédios acinzentados adquirem uma feição semelhante à das antigas cidades britânicas da primeira Revolução Industrial. Por outro lado, um rico patrimônio arquitetônico encontram-se de fato abandonado em Guajará-Mirim. Uma parte não desprezível remonta ao período áureo da exploração da borracha e da castanha do Brasil, quando a ferrovia ainda encontrava-se ativa. Essa paisagem parece expressar uma desesperança... Os sinais de um passado de glória ainda são visíveis nos trilhos semi cobertos, nas fachadas deterioradas das casas comerciais, no asfalto esburacado das ruas centrais, nas janelas e portas cerradas dos armazéns da zona portuária. A saudade de um tempo que não retorna aos poucos se esvanece cedendo lugar a emoções de felicidade sempre que um acontecimento festivo se aproxima. O calendário das festas guajaramirenses é vasto. Mas apenas uma festa possui as potencialidades de promover uma atração sobre milhares de brincantes. O Festival Folclórico Duelo na Fronteira, encontra-se territorializado. Um território simbólico foi perenizado e está gravado na memória popular. A festa da rua adentrou a arena do bumbódromo, mas a emotividade por ela gerada se espalha e se fixa pela cidade. Vínculos territoriais foram estabelecidos. A festa promove laços identitários tornando factível o resgate da esperança. Independentemente do tipo de festa, se alçou ou não o "grau" de espetáculo, um processo de emocionalização do espaço foi operado. Geografias emocionais são acionados para interpretar o fenômeno festivo do boi bumbá de Guajará-Mirim.

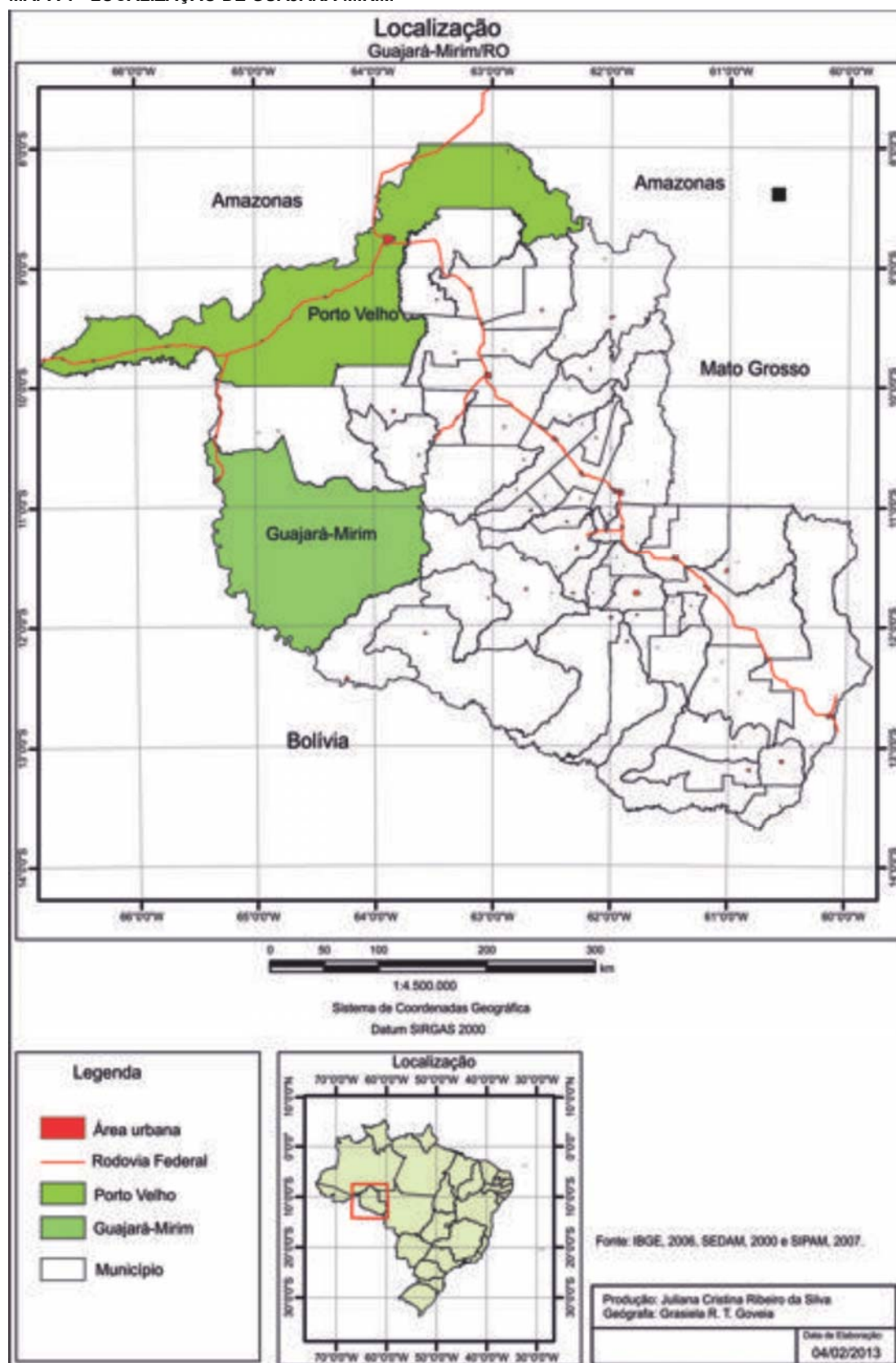
1.1 GUAJARÁ-MIRIM: ENTRE A DESESPERANÇA DO PASSADO E A EMOTIVIDADE DO PRESENTE

Existem espaços difíceis de pensar e de descrever. Sua opacidade é tanto maior quanto menor a eficiência do meio empregado para conhecê-los ou compreendê-los. Há, ainda, espaços que se esquivam do observador, como que negando-se a serem interpretados, recusando-se de serem captados em um dado instante. Caleidoscópio?

Situado à margem direita do Rio Mamoré, o município de Guajará-Mirim localiza-se na porção norte ocidental do estado de Rondônia e estabelece fronteira internacional com a Bolívia. Sua sede encontra-se a montante da cachoeira que leva o mesmo nome, na coordenada de 10°46'58"S e 65°20'22"W. Na atualidade, sua população é de 41.656 habitantes (IBGE, 2010), dos quais 86% vivem dentro do perímetro urbano. Sua economia registra um produto interno bruto da ordem dos 500 milhões de reais, dos quais 88% provêm do comércio e prestação de serviços (mapa 1).

Se descrições dessa natureza parecem situar o leitor em relação a um conjunto de informações básicas, costumeiramente difundidas como sendo geográficas, não significa dizer que elas o conduzam a um horizonte suficientemente aberto, capaz de levá-lo a perceber os sentidos que os grupos humanos atribuem ao espaço, ao espaço geográfico. Uma tal descrição parece subtrair as particularidades que dão vida e alma à paisagem, além de ocultar as realidades que pulsam no território, emocionalizando-o e simbolizando-o. Em decorrência disso, parece que se inviabiliza a apreensão do papel que uma Geografia de fato humana possa exercer na vida das pessoas, assim como os usos que a sociedade faz de seu espaço.

MAPA 1 - LOCALIZAÇÃO DE GUAJARÁ-MIRIM



FONTE: IBGE (2006), SEDAM (2000) e SIPAM (2007)

NOTA: Produção: Juliana C. R. da Siva; Desenho: Grasiela R. T. Gouveia.

Cidade de ares provincianos, Guajará-Mirim preserva em sua memória histórias que insistem, resistem para não serem apagadas. Era a última estação da ferrovia Madeira-Mamoré, que tinha como ponto inicial, Porto Velho, atual capital do estado. Seus trilhos ainda podem ser avistados em diversos pontos, semi cobertos em outros, ao longo do percurso paralelo ao rio. A estação de primeira classe foi recentemente revitalizada para abrigar um museu ferroviário. Separada do pequeno porto por uma praça muito ampla, a estação integra-se a um conjunto de edificações da zona portuária, em estado de abandono, ao modo de uma cidade fantasma. Nela persistem enormes armazéns, pertencentes a antigas empresas ligadas ao comércio exterior. Formando um corredor, as duas alas de prédios eram atravessadas pelos trilhos da ferrovia. Um patrimônio em visível situação de decadência, sem contudo deixar de expressar a memória de um período de poder e riqueza que se encontra ocultado no carinhoso título da cidade: *Pérola do Mamoré*.

FIGURA 5 - TRILHOS DA EFMM EM ESTADO DE ABANDONO - GUAJARÁ-MIRIM



FONTE: O autor (2012)

Esse contraste entre o estado de abandono e o processo de revitalização parece refletir uma síntese esdrúxula do conceito de memória visto nas perspectivas neurobiológica e da preservação do patrimônio histórico-arquitetônico. Emprestando as palavras de Izquierdo (2004, p.101), "Freud propôs, há mais de cem anos, que as memórias não desejadas podem ser excluídas da consciência, processo ao qual aplicou o nome de repressão. Junto com a extinção, a repressão representa a mais acabada forma da arte de esquecer, e constitui um processo importante para a

sobrevivência". Essa parece ser a necessidade da sociedade guajaramirense... Por outro lado, John Ruskin (1819-1900), considerado, segundo Pinheiro (2008), o principal teórico da preservação do século XIX na Inglaterra, e uma das mais emblemáticas e controvertidas figuras daquele período, deu origem a uma linha preservacionista conhecida como Movimento Anti-restauração. Segundo seus princípios, os edifícios antigos não deveriam ter sequer suas pinturas raspadas, sendo um defensor implacável de seu cuidado e manutenção constantes.

FIGURA 6 - ESTAÇÃO FINAL DA FERROVIA MADEIRA-MAMORÉ - GUAJARÁ-MIRIM



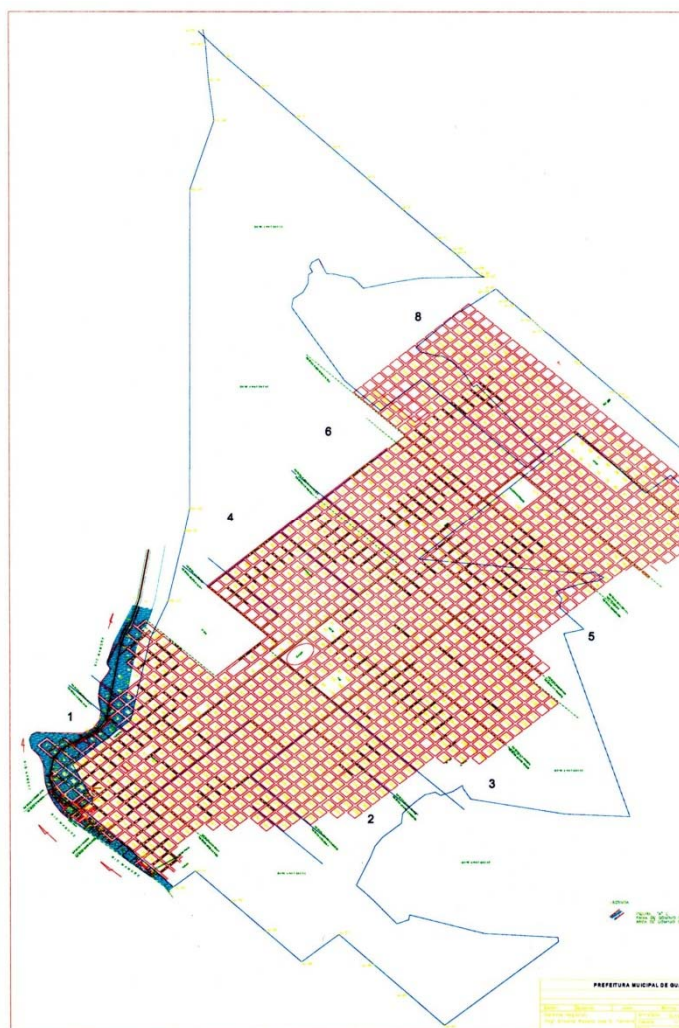
FONTE: O autor (2009)

Contraditoriamente, esse estado de coisa se estende por boa parte da cidade, mesmo que sem continuidade espacial. Não são em pequeno número as praças que se encontram sem cuidado, o mesmo podendo se dizer das calçadas, ruas, avenidas... Da mesma maneira que o antigo prédio do Cine Melhem ainda preserva em sua fachada o luminoso afixado verticalmente, sem se deixar converter em um espaço de manifestação religiosa, em áreas um pouco mais afastadas subsistem, em desuso, pequenas e antigas vilas. Não há restauro, não há remendo, nem mesmo raspagem das paredes. Tudo permanece ao léu, exposto aos efeitos do tempo. Uma temporalidade que se mostra congelada, inerte. Edificações que resistem, insistem, persistem como que na esperança do retorno de um tempo de glórias, da reestruturação de um espaço de triunfo, capazes de lhes restituir a forma, a função, o poder.

Parecendo retratar mais um paradoxo, desta vez entre os poderes instituídos, o abandono da coisa pública contrasta com a presença do Estado brasileiro, notadamente na região portuária, materializada nas instalações da Funai, da Receita Federal, do Ministério da Agricultura... Em um prédio térreo, de cerca de 100 m², opera a aduana, que desde o primeiro semestre de 2011 dispõe de equipamento de raio X para checar as bagagens dos que adentram o território e são igualmente obrigados a preencher um formulário onde declaram os bens que adquiriram na Bolívia.

Na figura a seguir, pode-se observar a área da União na área urbana do município, destacada em azul. Note que essa área encontra-se muito próxima ao Rio Mamoré (Mapa 2).

MAPA 2 - PLANTA DO PERÍMETRO URBANO COM IDENTIFICAÇÃO DA ÁREA DA UNIÃO NA CIDADE DE GUAJARÁ-MIRIM



FONTE: Prefeitura Municipal de Guajará-Mirim

Contrastando com esse aparato tecnológico e controle exercido sobre a mobilidades das pessoas, a exportação de mercadorias se dá sem qualquer automação. Longas e estreitas pranchas de madeira, estendidas sobre as barrancas do rio e apoiadas nos barcos, fazem o papel de esteiras. Por sobre elas deslizam em maior número alimentos e material de construção, nelas posicionadas com o auxílio de trabalhadores braçais à imagem dos estivadores do Porto de Santos, embarcando café no primeiro quartel do século XX.

É nesta "geografia emocional", que ora inspira a desesperança, ora mobiliza a leveza d'alma que se desenrola há mais de 20 anos o Festival Folclórico Duelo na Fronteira, um festejo de boi cada vez mais entronizado no território guajaramirense.

A crescente produção de trabalhos desenvolvidos no âmbito da ciência geográfica a respeito do tema festa dispensa comentários. A festa é um evento que se encontra incorporado aos estudos da Geografia Humana em sentido amplo, e que se particulariza na Geografia Cultural e na Geografia Social. Em boa medida, a consolidação destas duas disciplinas no Brasil, verificada nos últimos vinte anos aproximadamente, desempenha um forte papel na assunção do tema pela Geografia. É importante recordar que outras áreas das Humanidades, como a Antropologia e a História, além do Folclore, desenvolvem estudos sistemáticos sobre a festa desde há mais tempo. Isso significa dizer que a abordagem geográfica sobre a festa, embora recente, apresenta um potencial significativo de estudos. Festas religiosas, cívicas, de calendário, entre outras já se encontram agregadas pelos estudiosos da Geografia.²⁹

No presente estudo, investiga-se uma festa na fronteira. De fato, o evento em tela, conhecido por Festival Folclórico Duelo na Fronteira, acontece regularmente na sede do município rondoniense de Guajará-Mirim, a qual estabelece fronteira internacional com a cidade boliviana de Guayaramerín. Trata-se de uma verdadeira disputa entre duas agremiações de boi bumbá, o Boi Flor do Campo e o Boi Malhadinho, à semelhança do confronto do Festival de Parintins, no estado do Amazonas.

²⁹ No capítulo 2, encontra-se um levantamento acerca de algumas investigações geográficas a respeito do tema. Mais adiante, no presente capítulo, o autor comenta sobre os tipos de festa ao empreender uma reflexão sobre a "tipologia das festas".

Como já mencionado na **Apresentação**, a festa investigada é muito peculiar, por três razões anteriormente apontadas: é uma festa que surge e se enraíza no interior de uma escola pública estadual, criação de uma professora, Georgina Ramos da Costa; é uma festa que se dá na fronteira, quer dizer, desenrola-se em região transfronteiriça; é uma festa, inicialmente de perfil escolar, uma brincadeira, que é catapultada para o nível de espetáculo. Escola, fronteira e festa encontram-se imbricadas de tal modo que investigar o evento demanda não apenas uma abordagem multidisciplinar como exige uma Geografia plural e aberta, necessariamente rica e generosa para os desafiantes jogos de sua interpretação.

1.2 QUANDO A BUSCA DA ETIMOLOGIA GERA DESORIENTAÇÃO: FESTA, UM TERMO POLISSÊMICO

É permitido tratar de uma Geografia da Festa enquanto recorte da Geografia Humana, com uma história que fundamente sua inserção na prática cotidiana universitária? Um mapeamento dos diferentes tipos de festas, a produção de um atlas das festas, mostram-se como proposições factíveis, que auxiliem seus usuários no entendimento ou a estabelecerem contato com determinados aspectos da "geografia das festas", aqui concebida na sua acepção mais primária, qual seja, a que diz respeito à distribuição de um evento pela superfície terrestre: onde o evento encontra-se localizado e por que em uma dada parcela do espaço e não noutra e, quiçá, uma descrição do evento festivo. Por outro lado, uma história encontra-se em construção, haja vista o crescente interesse dos geógrafos pesquisadores com essa temática.

Geografia e festa, nessa perspectiva, encontram-se mais e mais afinizadas. Afinal, a Geografia está em todos os lugares. Numa referência direta ao pensamento do geógrafo britânico Denis Cosgrove, a Geografia está em toda a parte. Não se trata, evidentemente, daquela geografia banalizada, especialmente a partir dos espaços escolares, das revistas de viagem ou das produções em vídeo. Trata-se de uma concepção em que o espaço apresenta uma sobreposição de ações que lhe

confere uma multiplicidade de significados, revelando-se como "um lugar simbólico, onde muitas culturas se encontram e talvez entrem em conflito" (COSGROVE, 1998, p.93). Daí que a Geografia está nas festas numa alusão ao trabalho de Guy Di Méo³⁰, expressão da Geografia francesa. É certo, também, que a Antropologia, a História, o Folclore, a Sociologia, a Economia e o Turismo se fazem presentes na festa. O espaço da festa e a festa enquanto acontecimento que entretém e gera vínculos territoriais prestam-se a leituras plurais, resultando daí uma diversidade de sentidos passíveis de a ela serem atribuídos.

Certamente a abordagem geográfica das festas compartilha alguns aspectos contemplados por outras ciências humanas e sociais, como o papel político, o alcance ideológico, o valor de troca socioeconômica e, notadamente, sua instrumentalização em termos de regulação social e territorial. Contudo, é na busca de uma compreensão da natureza dos vínculos territoriais que indivíduos e grupos sociais estabelecem que a Geografia pode emprestar seus esforços. (DI MÉO, 2001) Símbolos territoriais são produzidos pelas festas, uma simbólica festiva que qualifica e se coaduna aos lugares, às paisagens e também às edificações do espaço da festa. Significações identitárias associadas ao simbolismo produzem um sentido coletivo profundo presente nos espaços festivos. A partir desses elementos, Di Méo compreende a festa como um "código sociocultural impresso no espaço geográfico"³¹ (DI MÉO, 2001, p.3).

Festa do baixo-latim *feſta* significa, de um ponto de vista etimológico, dia santificado, de descanso, de regozijo. Trata-se, também, de solenidade, comemoração, manifestação de júbilo, aplauso, carícia, afago. Afora isso é, ainda, lambança, folguedo, trabalhadeira, canseira, cuidado, dia feriado, pouca respeitabilidade, desordem, divertimento, alegria, solenidade³². A partir de alguns desses contextos, haveria diferentes tipos de festa: festa duplex, festa de guarda, festa móvel, festa de

³⁰ DI MÉO, Guy. **La géographie en fêtes**. Paris: OPHRYS, 2001.

³¹ La fête, un code sócio-culturel imprimé dans l'espace géographique.

³² Termos extraídos de Lopes (2008), expressões em português de Portugal.

carregação, festa de um ator³³... Não fica a menor sombra de dúvida quanto à polissemia do termo. Note-se que a breve incursão pela etimologia da palavra, com uma curta menção ao baixo-latim e sua variedade na língua portuguesa, deixou de fora o significado da palavra noutros países e no mundo não-Occidental. Vale ressaltar que, mesmo no mundo lusófono os significados poderiam ser ampliados e até regionalizados, como no caso brasileiro. O mesmo pode ser colocado em relação à pequena classificação, desprovida de qualquer critério. Esses aspectos podem ser tomados como um obstáculo epistemológico relevante para a elaboração de uma Geografia da Festa? Por outro lado, os sentidos, assim como a dimensão simbólica e material da festa, podem ser reconhecidos a partir dessa classificação e da própria etimologia da palavra. Que implicações esse fato pode trazer para os estudos de Geografia Humana naquilo que diga respeito ao *festejar*?

A dimensão material e simbólica da festa, melhor dizendo, do espaço da festa, remete a uma série de signos, a sistemas de signos na concepção de Barthes: sons melódicos e sonoridades; imagens, gestos, danças; alegorias, enredos e indumentárias, "os objetos e os complexos dessas substâncias que se encontram nos ritos, protocolos ou espetáculos" (BARTHES, 2012, p.13). O espaço da festa, assim, consiste em linguagem e o que ela pode significar. A festa em uma perspectiva semiológica barthesiniana, portanto, se insere na ideia de uma "segunda linguagem, cujas unidades são fragmentos mais extensos do discurso, cujas matéria somente significam *sob* a linguagem, mas nunca sem ela" (BARTHES, 2012, p.15). Considerada tema por excelência da filosofia contemporânea, a linguagem pode reproduzir o mundo. "Nossa *episteme*, nossa configuração de saber é linguística" (ARAÚJO, 2004, p.19).

Os geógrafos também descobriram o poder da linguagem para a leitura e interpretação da paisagem. Há um forte vínculo entre Geografia e Linguagem, isto é, alguns fundamentos da segunda parecem ter sido apropriados pela primeira. A paisagem, assim, é tomada como um texto ou discurso? Pode ser considerada um signo? Quem melhor responde esses questionamentos: a linguística, a filosofia da

³³ Tipologia encontra no Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa Caldas Aulete. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1985. V.II.

linguagem, a semiologia? Por que fazer referência a Barthes ao invés de Saussure ou Peirce? Ler a festa a partir de seus sentidos, interpretar seus signos, captar a mobilidade das danças pela fotografia são pequenos exemplos do enorme peso que se pode atribuir à linguística no trato com o significado e a significação da festa. Os geógrafos³⁴ fazem referência, e muitas vezes reverência, à virada linguística³⁵, mas com qual grau de generalização? Mesmo porque, parece residir uma certa imprecisão no próprio entendimento da "virada linguística".

Diante do exposto, parece de todo recomendável iniciar com o estabelecimento de algumas considerações em redor da etimologia, isto, da problemática do étimo festa.

Para um trabalho com as dimensões e proposições aqui estabelecidas, parece um despropósito propor uma etimologia do étimo festa. Por outro lado, algumas incursões, por mais breves que sejam, podem representar um ponto de partida pertinente, capaz de auxiliar no entendimento da festa em suas várias grandezas, como a dimensão conceitual ou a dimensão integrada ao mundo da experiência.

³⁴ É interessante observar as considerações que Claval (2011) tece acerca da virada linguística, no contexto da pós-modernidade. Suas considerações centram-se na década de 1990, apoiadas sobretudo em JONES III e NATTER. Segundo o geógrafo francês, "a virada linguística convida a disciplina a encarar com um olho crítico as categorias nas quais se baseava: os mundos que a disciplina procurava dar conta no século XIX são realidades socialmente construídas, feitas tanto de matéria quanto de representação [...] A virada linguística questiona, pois, a *démarche* que estava no centro da disciplina desde o fim do século XIX: a geografia como análise regional" (CLAVAL, p.309-310). Por outro lado, a década de 1970 também é um período em que a Geografia dialoga com a Linguagem, como atestam os trabalhos de Claval (74) e Fel (1974), em uma perspectiva radicalmente distinta da clássica abordagem de Demangeon (1929), no seu trabalho *La géographie des langues*, em que a tônica recai sobre as línguas e os grupamentos humanos no que diz respeito ao poder de expansão dos povos, aos fundamentos das nacionalidades e das formações políticas. Não se pode deixar de mencionar que a década de 1990 também é o período em que a Antropologia "descobre" a relevância do espaço na sua relação com a linguagem, como atesta o trabalho de Levinson (1996), constante das referências. No Brasil, em fins da década de 1970, Monteiro (1978) chama a atenção para a importância da filosofia da linguagem, ao mesmo tempo que destaca a sua complexidades: "Em Carnap, malgrado o interesse despertado pela profundidade da análise, afigurou-se-me enorme dificuldade pelo rigor do formalismo. O preciosismo da linguagem da teoria, a linguagem da observação e suas regras de transposição, o rigor das regras de semântica e de sintaxe, o cálculo necessário para atingí-las, foram desalentadores. Sobretudo os critérios de demarcação entre ciência e não-ciência pelo grau de significação dos fenômenos observados, levaram-me a ver que aquela seria uma parte difícil de penetrar" (MONTEIRO, 1978, p.139).

³⁵ Quando teria se dado a "virada linguística"? Há controvérsias a esse respeito. Araújo (2004) faz menção ao trabalho de Saussure, no início do século XX, mas menciona Hegel para mostrar que a noção de subjetividade já começava a ganhar espaço no âmbito da filosofia. A década de 1960 também é um marco em termos linguísticos, quando uma plêiade de pensadores se debruça sobre a questão "O que ler quer dizer", dentre eles Lacan, Barthes e Foucault.

A Etimologia enquanto estudo das origens e a história da forma e da significação das palavras pode ser considerada um ramo da Linguística Histórica pelo fato de utilizar métodos derivados particularmente da Semântica. (CRYSTAL, 2008) Nesse aspecto, convém mencionar que a Semântica dedica-se ao estudo da significação dentro da língua e, na sua vertente filosófica, "examina as relações entre as expressões linguísticas e os fenômenos do mundo externo a que se referem, analisando as condições sob as quais estas expressões podem ser consideradas falsas ou verdadeiras, e os fatores que afetam a interpretação da língua quando em uso" (CRYSTAL, 2008, p.232). Assim, ao passo que a Etimologia concentra sua abordagem no étimo, isto é, na forma linguística original, da qual outras formas são tributárias, a Semântica enfatiza a relação das palavras com a realidade, mas também com uma comunidade linguística, com as emoções e com as relações sociais. (PINKER, 2008).

Embora não se tenha procedido a um levantamento exaustivo dos trabalhos que fazem menção à etimologia da palavra festa para atribuir algum sentido ou evocar algum significado ao evento, pareceu pertinente apresentar a reflexão empreendida por Lopes (2008). A professora da Universidade de Aveiro (Portugal), especialista em Ciências e Tecnologia da Comunicação assinala que

Festa do latim *festā* etimologicamente significa dia santificado, de descanso, de regozijo, solenidade, comemoração, manifestação de júbilo, aplauso, carícia, afago. Mas, também, no linguajar dos falantes da língua portuguesa é lambança, folguedo, trabalheira, canseira, cuidado, dia feriado, dia de descanso, pouca respeitabilidade, desordem, divertimento, alegria, solenidade (LOPES, 2008, p.2).

Concordando com a autora a respeito "da bruma em que está envolvida a compreensão social da festa" (LOPES, 2008, p.2), de seu caráter polissêmico, observa-se que, fazer alusão à etimologia da palavra, parece trazer mais desorientação do que um norte para sua significação. Ademais, é o caso de se questionar, sempre que se faz menção ao "do latim", a qual período se está fazendo referência: é ao período arcaico? Ou será ao clássico?

Fazer uso da etimologia pode ter o mérito de resgatar do passado o "verdadeiro" sentido da palavra, numa tentativa de assegurar que o significado anterior da palavra, o mais antigo, seja o correto. Ocorre que essa concepção não é encampada pela comunidade de linguistas sem crítica. Conforme Crystal

Esta visão ainda persiste, mas se opõe à atitude do linguista, que enfatiza a necessidade de descrever o significado das palavras modernas como elas são hoje, e não como eram em algum estágio anterior da língua. (CRYSTAL, 2008, p.11)

Quer dizer, não se pode perder de vista que a língua é extremamente dinâmica, haja vista suas funções sociais e a existência mesma de uma história social da língua. (BURKE, 2020). Ora, o latim enquanto língua que pertenceu a uma comunidade linguística muito particular passou por um processo expressivo de elaboração e de transformação de seus recursos linguísticos. Tratá-lo de um modo amplo, sem a devida especificação de seus períodos, gera imprecisão do seu termo. (MARTINS, 2005) Não basta tê-lo como língua oficial e representante do poder de Roma, e que por assim o ser, foi amplamente difundida pelos territórios onde sua Civilização brilhou. Há que se considerar a existência de um longo período anterior, de amadurecimento e elaboração, para evoluir do latim arcaico para o latim clássico ou literário. Não custa acrescentar que havia um latim culto, falado pelas classes mais elevadas, em oposição ao latim vulgar, das classes baixas. Por sua vez, essas variedades da língua não eram estanques, de tal modo que algumas características da língua popular podiam ser encontradas nos falantes das classes altas. Junte-se a essa dinâmica as invasões bárbaras, a partir do que o latim culto passou a sofrer constantes mudanças, para mais um questionamento ser levantado: afinal, em que período surge a palavra festa, quando foi inventada? Observa-se, uma vez mais que, querer atribuir à palavra festa o seu real sentido sem, contudo, situá-la em qual período, torna o termo vago, impreciso, genérico... E mesmo que se atribua à origem da palavra o período conhecido por baixo-latim, os progressos na direção de seu significado permaneceriam relativamente pequenos. Mesmo porque não se pode esquivar da realidade de que cada sociedade, em um momento histórico específico, cria seus próprios termos para designar aquilo que se chama de festa, isto é, nas inúmeras comunidades linguísticas africanas, nos diversos países asiáticos, não apenas o termo equivalente é muito diverso do termo latino, como certamente a maneira de celebrar um dado evento é ainda mais diverso. Nesse contexto, seria viável precisar até quando os homens conviveram sem possuírem um termo que fosse equivalente a festa?

Diante do exposto, parece recomendável associar à essa questão uma outra de somenos importância e valor: em que momento o homem passou a *sentir* que festejava e que sentido deu a isso? É inquestionável que se está diante de uma

problematização ainda mais densa e que, diante das dimensões do presente trabalho, fica impossibilitada de ser esgotada. Quiçá possa prestar-se como caminho para uma Etimologia da festa... Por outro lado, o problema agora levantado pode se prestar para destacar que a festa encontrava-se, desde um passado remoto, associada à árdua busca de domínio e controle do homem sobre as forças da natureza. Nesse contexto, a festa sempre pode exercer em razão de seu forte simbolismo, o papel de nexo entre a realidade psíquica e a realidade física de seus praticantes³⁶. Daí advém um sentido original, primeiro para a festa: a festa é essencialmente rito.

Independentemente de a função simbólica ser ou não um atributo exclusivo do homem³⁷, importa considerar as ações reais e concretas constitutivas do mundo dos fenômenos humanos, e que operam em contextos humanos. Interessa destacar que esse atributo que permite ao homem evocar os símbolos, possibilita mobilizar funções psicológicas. Diante disso, as diversas áreas das Humanidades apresentam contribuições para o entendimento da função simbólica ou do pensamento simbólico quanto ao surgimento da linguagem, da arte, das crenças mítico-religiosas, além da ciência. Assim, no tocante às particularidades da pesquisa, a ênfase recai no aparecimento da linguagem e das crenças mítico-religiosas. Por outro lado, os estudos sobre festa requerem uma "tipologia das festas". Qual a conveniência dessa demanda?

1.3 POSSÍVEIS "TIPOLOGIAS" DAS FESTAS

Levando em conta o caráter polissêmico da festa e a decorrente pluralidade de sentidos que lhe pode ser atribuído, qual a pertinência de se pensar uma "tipologia"³⁸ das festas? É interessante assinalar que, independentemente da densidade da

³⁶ Ernst Cassirer (1874-1945), filósofo alemão, concebe o ser humano como um *animal symbolicum*, capaz de produzir signos e símbolos na sua relação com o mundo. O rito enquanto forma simbólica é uma modalidade de simbolização pela qual o homem constrói sua realidade.

³⁷ Ver Searle (2010), sobretudo o capítulo 4.

³⁸ Embora o termo tipologia, segundo Sacconi (2010), diga respeito ao "estudo ou classificação sistemática dos tipos humanos que têm características ou traços em comum", é amplamente utilizado para tratar de outros conjuntos, como os tipos de festas. Daí seu emprego estar se dando entre aspas.

resposta, uma gama de termos classificatórios circula pelo meio acadêmico, pela imprensa, no dia a dia das pessoas. Contudo, com quais critérios balizar uma terminologia para as festas? Por que estabelecer uma classificação das festas?

Esses, e outros questionamentos mais que poderiam estar sendo propostos, não se encontram soltos como balões em um festejo junino na Bahia ou em Sergipe, ou pipas que cortam o céu após um duelo, a cruz, tão comum nos morros do Rio de Janeiro. Esses questionamentos compõem um pano de fundo que guarda uma série de fundamentos para os estudos sobre festa, independentemente da área que a estude. Nesse aspecto, a ciência geográfica apresenta um interesse relativamente novo sobre esse tema, tendo incorporado-o como objeto de estudo só muito recentemente. Isso posto, estabelecer, ou melhor, desenvolver uma reflexão a respeito de uma ou mais possibilidades de classificação para a festa e os critérios levantados para tal fim podem contribuir para a consolidação do tema no âmbito da Geografia, bem como refinar o "olhar geográfico" nos estudos empreendidos pelos investigadores da área.

Aureanice de Mello Corrêa, professora do Departamento de Geografia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) advoga uma "tipologia das festas"³⁹ tendo em mente uma melhor reflexão sobre o ato de festejar, bem como distinguir festa "do puro espetáculo"⁴⁰. Sendo assim, a autora recorre a Duvignaud (1983), que em sua obra *Festas e civilizações*, adota o princípio de participação e "estabelece uma tipologia que se subdivide em festa de participação e festa de representação" (CORRÊA, 2005, p.149). Guiada pela perspectiva do sociólogo francês, Corrêa destaca nas festas de participação a particularidade de o evento festivo congregar a comunidade ou os grupos sociais. Nelas, os partícipes possuem consciência da simbólica que compõe os eventos festivos, sobretudo nas festas religiosas em geral. Quanto às festas de representação, trata-se daquelas que apresentam uma distinta separação entre atores e espectadores. Os atores têm participação direta na organização da festa, ao contrário dos espectadores. "Porém, estes últimos

³⁹ CORRÊA, Aureanice de Mello. "Não acredito em deuses que não saibam dançar": a festa do Candomblé, território encarnador da cultura. In: ROSENTHALL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro, EdVERJ, 2005, p.141-171

⁴⁰ "Os critérios de tempo e participação emergem como fundamentos que sedimentam a definição do ato de festejar" (CORRÊA, 2005, p.149).

atribuem uma significação à festa e, por conseguinte, também são afetados pelo ato de festejar" (CORRÊA, 2005, p.150).

A referência a Duvignaud e ao princípio de participação, além do tempo, demarcam explicitamente o lugar de onde Corrêa manifesta sua concepção do festejar. As festas por ela investigadas, a exemplo do Candomblé (2005) e da Irmandade da Boa Morte (2008), são de cunho religioso e realizadas por comunidades fortemente atadas à tradição, manifestantes de uma memória. Seu campo investigativo, por conta dos critérios apontados, exclui o espetáculo. Embora em sua pesquisa Aureanice de M. Corrêa não revele por meio de exemplos quais seriam as festas de representação, ainda assim o critério para classificá-las é o mesmo das festas de participação, qual seja, pautado no princípio de participação.

Por outro lado, podem ser citadas outras classificações, mais amplas e abrangentes, capazes de acolher uma variedade maior de tipos de festas, dado se tratar de grandes categorias, mais genéricas. É o caso da proposição exposta por Guy Di Méo, geógrafo francês cujos trabalhos⁴¹ sobre festas são amplamente utilizados e difundidos pela comunidade geográfica estudiosa de festa em particular. Três grandes tipos ou categorias de festas são por ele apresentadas: festas de calendário, festas de padroeiro e festas comemorativas. (DI MÉO, 2001).

As festas de calendário são uma permanência histórica, um eco dos ritos e oferendas aos deuses, das celebrações pela vida. São reminiscências de um momento, melhor dizendo, de uma vontade, de uma necessidade de dar ordem ao caos. As manifestações da natureza, como a sucessão das estações, a entrada da Terra no seu próprio cone de sombra, e as transformações decorrentes de tais ritmos na paisagem e no viver das comunidades humanas demandaram iniciativas de controle sobre o tempo e o espaço, sobre as oscilações da vida. Rituais para celebrar a renovação dos alimentos ou para exorcizar as forças capazes de por em risco a existência estão entre as manifestações sociais do festejar mais antigas. Nas palavras do geógrafo francês,

⁴¹ Indiscutivelmente, a coletânea de textos por ele organizada na França, *La géographie en fêtes*, é a mais citada. Contudo, um outro artigo publicado em seguida ao livro, também se destaca. Trata-se de *Le renouvellement des fêtes et festivals, ses implications géographiques*. Ann. Géol., nº643, 2005, p.227-243. Convém assinalar que Di Méo ao avaliar a crise da Geografia Social na França incentiva a formulação de análises cada vez mais referenciadas pela cultura, com repercussões expressivas do ponto de vista epistemológico, de tal modo que as abordagens sobre festa e festivais, na França em particular, sofreram uma "guinada". Ver, por exemplo, Raibaud (2007), constante nas referências.

Trata-se, para os homens submissos às forças ameaçadoras de uma natureza sobre a qual eles só têm um pouco de domínio, de as exorcizar. Para isso, eles devem se subtrair de um curso ordinário do tempo que os ultrapassa, de um espaço que os arrasa. O tempo e o espaço fabricados da festa respondem a essa exigência⁴² (DI MÉO, 2001, p.4).

As festas de calendário, segundo Di Méo, enfatizam os contrastes e oposições manifestos na natureza e na sociedade e têm nas expressões festivas algum equivalente simbólico, como: máscaras, instrumentos de sopro, brincadeiras, que incentivam a ocorrência da inversão de papéis, gênero e funções. As vias urbanas também sofrem algum tipo de inversão, assim como a periferia assume uma centralidade e o núcleo histórico se esvazia durante o evento festivo.

A segunda categoria, as festas de padroeiro, "privilegiam, com efeito, uma comunidade situada desde longa data sob o patrocínio e a proteção de um santo"⁴³ (DI MÉO, 2001, p.6). Contudo, o autor salienta que essa categoria de festa não fica restrita ao mundo cristão, incluindo localidades do mundo islâmico. Opondo-se às festas de calendário, as festas de padroeiro apresentam uma peculiaridade: "As precisões e os cortejos de tais festas sacralizam o território. Elas afixam de certa maneira sua inviolabilidade. Elas legitimam sua apropriação coletiva"⁴⁴ (DI MÉO, 2001, p.6).

Entretanto, as festas de padroeiro repercutem sobre outros espaços, em outras escalas, ao adentrar moradias específicas, mas em contextos igualmente específicos. Nesses casos, a família e a comunidade estreitam laços, dissimulando as tensões, ao contrário da festa de calendário. O tempo duradouro das religiões monoteístas territorializa seus valores, sua história, real ou mítica, no espaço da festa, com seus lugares profanos e sagrados⁴⁵.

⁴² Il s'agit, pour les hommes soumis aux forces menaçantes d'une nature sur laquelle il n'ont que peu de prise, de les exorciser. Pour cela, ils doivent se retrancher d'un cours ordinaire du temps qui les dépasse, d'un espace qui les écrase. Le temps et l'espace fabriqués de la fête répondent à cette exigence.

⁴³ Elles privilégient en effet une communauté placée de longue date sous le patronage et sous la protection d'un saint.

⁴⁴ Les processions et les cortèges de telles fêtes sacralisant le territoire. Ils affichent d'une certaine façon son inviolabilité. Ils légitiment son appropriation collective.

⁴⁵ Sagrado e profano devem ser interpretados em sintonia com a contemporaneidade, ou seja, a relação espaço-tempo possibilita sua ressignificação. Melhor dizendo, a relação que o sujeito estabelece com o

As festas comemorativas integram a terceira categoria apresentada por Di Méo. São festas que exaltam a nação e têm efeito de sinédoque em muitos casos, ao operarem em diferentes escalas, uma mesma ideia. A compreensão do fato é estendida a partir de um evento menor, mas que compõe e se articula a um mais amplo, e de maior alcance geográfico. Batalhas, como o Cerco da Lapa, no Paraná, ocorrido entre janeiro e maio de 1894, envolvendo as forças revolucionárias (federalistas) provenientes do Sul e as forças de resistência, sob a liderança do General Carneiro (legalista)⁴⁶. Ao fim e ao cabo, esses eventos têm um caráter cívico, a exemplo de algumas datas como a comemoração pelo Dia das Mães.

Por fim, Di Méo apresenta modelos secundários de festas que de alguma maneira se articulam às três grandes categorias e geram territorialidades específicas, porém incertas. (DI MÉO, 2001) As festas apresentadas pelo autor são justificadas a partir de possíveis etimologias do étimo festa. Daí que as feiras, os festivais e também uma pluralidade de manifestações – políticas em particular, integram o sentido da festa. Afunilando a classificação, e Di Méo julga conveniente apontar as festas fechadas e privadas, mais íntimas, em oposição às festas abertas, públicas.

Faz-se necessário ressaltar a observação que o geógrafo francês levanta ao finalizar sua descrição sobre sua "tipologia" das festas:

A tipologia relativamente clássica das festas que nós transpomos e expomos ao mais alto parâmetro tem o mérito de oferecer inflexões geográficas interessantes. Ela não é, no entanto, nem universal, nem exaustiva. Estudando a França da época moderna, Yves-Marie Bercé estabelece uma classificação bem diferente. Ele distingue "as festas religiosas cujos principais aspectos eram a procissão e a peregrinação." Ele identifica as "festas cívicas" mostrando os desfiles "onde os magistrados se pronunciam e os corpos dos profissionais em armas desfilam nas ruas". Ele vê também "as festas da juventude, ritos da sexualidade presidindo os encontros entre gente jovem". Enfim, ele diz: "as festas da abundância fazem correr o vinho, fluir os alimentos e caminhar os bois gordos" (Bercé, 1994). Bem entendido, encontro nessas

espaço geográfico, o espaço de suas vivências, permite que o sagrado seja "carregado" consigo, por exemplo, nos seus deslocamentos. Por que não atribuir ao ônibus que conduz os romeiros em sua peregrinação um caráter de sagrado? Afinal, é comum que, de tempos em tempos esses romeiros deem início a, por exemplo, ladainhas, mesmo encontrando-se alhures de sua paróquia ou congregação. Seguidores da Umbanda também atribuem aos espaços onde manifestam seus rituais, um caráter sagrado, seja numa praia ou numa cachoeira. Quer dizer, a dinâmica religiosa não é restrita pelo locus. O contato com o divino se dá independentemente... DaMatta.

⁴⁶ Ver POMBO, Rocha. Para a história: notas sobre a invasão federalista no estado do Paraná. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 1980.

categorias de tipos festivos os que nós já descrevemos. Aquela próxima a que se inscrevem em Bercé numa lógica histórica mais datada, a do período moderno⁴⁷ (DI MÉO, 2001, p.9).

As "tipologias" adotadas por Corrêa e Di Méo são muito distintas pelo grau de generalização, pelos limites impostos em razão dos critérios que cada autor utiliza. A geógrafa brasileira gera uma proposição teórica (e também metodológica) voltada para grupamentos humanos que não apenas experienciam um forte sentimento de pertencimento e compromissos mútuos calcados em uma cultura relativamente homogênea como também compartilham experiências em comum em contextos de interdependência. Nessa perspectiva, as festas religiosas que se manifestam em comunidades rurais e tradicionais⁴⁸ tendem a se constituir no *locus* privilegiado das investigações. Contudo, diante dos efeitos da comunicação de massa que se dão por meios técnicos e organizacionais cada vez mais complexos e dinâmicos, determinados eventos festivos não escapam de influências externas. O princípio de participação ao qual Corrêa faz referência, parece excluir, no âmbito das festas, as questões concernentes à tomada de decisões. Quem, afinal, pode participar das escolhas ou definições a respeito de um ritual religioso?

Paradoxalmente, este talvez seja um elemento a se considerar nas investigações sobre "grandes festas", nas quais a ideia de "espetáculo" se faça presente, como nos festejos juninos e de boi bumbá que se "espetacularizaram". A cultura e o popular "entram em cena", mas em um cenário de lutas, de confrontos, muitos dos quais próprios dos conflitos de interesses que emergem na organização e no desenvolvimento da "grande festa". Nesse sentido, se faz necessário empreender algumas reflexões sobre a cultura e o popular.

⁴⁷ La typologie relativement classique des fêtes que nous avons retenue et exposée plus haut revêt aussi le mérite d'offrir des déclinaisons géographiques intéressantes. Elle n'est pourtant ni universelle, ni exhaustive. Étudiant la France de l'époque moderne, Yves-Marie Bercé établit une classification assez différente. Il distingue "des fêtes religieuses dont les principales apparences étaient la procession et le pèlerinage". Il identifie des "fêtes civiques" mettant en scène des défiles "où les magistrats en livrées et les corps de métiers en armes paraissent dans les rues". Il repère aussi "des fêtes de la jeunesse, rites de la sexualité" présidant aux rencontres entre jeunes gens. Enfin, dit-il, "des fêtes de l'abondance faisaient couler le vin, affluer les victuailles et promener les boeufs gras" (BERCÉ, 1994). Bien entendu, l'on retrouve dans ces catégories les types festifs que nous avons déjà décrits. À ceci près qu'ils s'inscrivent chez Bercé dans une logique historique plus datée, celle de la période moderne.

⁴⁸ Comunidades rurais e comunidades tradicionais são termos complexos e que também podem gerar ambivalências.

1.4 CULTURA E POPULAR: ARENA DO CONSENTIMENTO OU DA RESISTÊNCIA?

Muito embora as ideias contemporâneas de cultura guardem relação direta com alguma teoria implícita da sociedade, historicamente sua definição se construiu em oposição à natureza (EAGLETON, 2011). Nesse sentido, a cultura guardava uma correspondência com o papel de "missão civilizadora", ou seja, produzir uma cultura estética, de status elevado, tendo em vista o enfrentamento das questões sociais e econômicas postas pelo processo de urbanização e industrialização na Europa oitocentista. Tal "missão" também se estendeu para os domínios colonialistas, para onde foram transferidas as formas mais "elevadas" de cultura estética, como a pintura, a escultura e a literatura, sob a tutela de uma elite culta.

Por outro lado, o final do século XIX e as primeiras décadas do XX experienciaram fortes impactos sob a ótica do simbólico. De fato, os avanços observados do ponto de vista tecnológico em relação à impressão e circulação foram responsáveis por uma elevada produção e consumo de jornais, revistas e romances. Na mesma esteira seguiu a difusão da produção radiofônica e cinematográfica, que não tardou a incorporar a televisiva. Sua padronização produtiva foi interpretada pelo viés (marxista) da Escola de Frankfurt para além da racionalização econômica, tão cara à produção em larga escala, inaugurada pela indústria automobilística norte-americana. A crítica à indústria cultural manifestada por Adorno e Horkheimer tinha como foco o seu uso como meio de controle social, aí incluída uma obediência passiva dos valores transmitidos pelo Estado, até mesmo porque seu contexto era o da II Grande Guerra, no qual certas emoções, mobilizadas pela música e pelo cinema, auxiliavam a impulsionar movimentos políticos de massa⁴⁹.

As associações do comercial e do consumo com o popular e a cultura também adquiriu uma forte conotação econômica e política no Brasil, particularmente entre os folcloristas e os etnógrafos. Algumas reações foram tão agudas que a expressão popular chegou a ser colocada em xeque, na defesa de uma cultura isenta dos efeitos corrosivos do industrialismo e da penetração dos produtos da indústria cultural, de sua

⁴⁹ Ver Adorno e Horkheimer, 1985, particularmente o estudo intitulado "A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas".

lógica econômica, consumista. Era uma defesa tão rígida que recomendava a substituição do popular pelo folclórico e populesco, muito embora tais expressões não vingaram. Por sua vez, as palavras de Lima (2003 [1978]) também são reveladoras de uma forte crença em um "folclore científico":

Em nossas considerações teóricas, preferimos não nos referir à expressão *cultura popular* e tampouco à *música popular* ou *arte popular*, porque geralmente são mal formuladas ou conceituadas e acabam por incluir nos seus domínios culturas dirigidas, com finalidades comerciais ou de consumo, que se comunicam em consequência de ampla publicidade e se definem pela moda. Já Mário de Andrade, por essa razão, ao desejar que se incluísse o popular no folclore, reservando-se-lhe o uso para expressões folclóricas, sugeriu que se denominasse a música chamada popular de *popularesca*, o que entretanto, não vingou. (LIMA, 2003, p.1).

Em alguma medida, a Semana Moderna de 1922 ecoa nos ideais folcloristas de Rossini Tavares de Lima. Também lhe faz eco o pensamento de Mello Moraes Filho, gravado na primeira edição de seu *Festas e tradições populares do Brasil*, e que veio a público em 1901⁵⁰. Assim como J. G. Herder e os irmãos Grimm têm um importante papel na descoberta e manutenção de uma cultura popular tradicional⁵¹ em vias de desaparecimento na Europa (BURKE, 2010), Mello Moraes descrevia festas populares⁵² como o *Casamento na roça*, nas quais as populações do campo ainda vivem e compartilham os elementos simbólicos que representam a identidade nacional, mas uma identidade sempre em risco de ser desvirtualizada pelos avanços do progresso e da modernização. O desgosto e o receio diante desse cenário, são transmitidos com certa melancolia já nos primeiros parágrafos do *Casamento*:

Nos costumes nativos de nossas populações campesinas há uma face tão amena e pitoresca, que verdadeiramente delicia o artista que se ocupa desses assuntos.

⁵⁰ Uma segunda edição veio a lume em 1979, prefaciada por Silvio Romero e acrescida da revisão e notas de Luís da Câmara Cascudo. Ver nas referências.

⁵¹ Burke (2010) dedica o primeiro capítulo (A descoberta do povo) de sua *Cultura popular na Idade Moderna* a uma rica análise a respeito do interesse que os intelectuais europeus alimentaram pela chamada cultura popular tradicional, quando esta encontrava-se ameaçada de desaparecer, em fins do século XVIII e início do XIX. Uma série de novos termos, a exemplo de "folclore" e "Canção popular" foram cunhados em alemão e também em inglês, para dar conta de comunicar as novas ideias a respeito do mundo cultural de artesãos e camponeses.

⁵² Festas populares, festas religiosas, tradições e tipos de rua são as quatro seções nas quais o livro de Mello Moraes Filho encontra-se organizado, sugerindo assim uma "tipologia".

É na intimidade desse povo inculto, na convivência direta com essa gente que conserva os seus usos adequados, que melhor se pode estudar a nossa índole, o nosso caráter nacional, deturpado nos grandes centros por uma pretendida e extemporânea civilização que tudo nos leva, desde as noites sem lágrimas até os dias sem combate.

E nem se diga que somos um povo que não tem passado e nem tradição; que não tivemos costumes próprios como qualquer outro, só porque o pedantismo medra nos centros mais populosos, à sombra da tolerância que tudo desvirtua e aniquila (MORAIS FILHO, 1979, p.15).

Retomando as reflexões sociológicas acerca de cultura e popular, não podem ficar ausentes as ideias de Raymond Williams, e que descortinaram os estudos culturais. *Cultura e sociedade*, editada em 1958, já é um clássico entre os estudos dedicados a avaliar os efeitos dos veículos de comunicação de massa sobre a cultura e a sociedade. Mais especificamente, Williams assume uma postura antielitista ao postular que elementos próprios de uma cultura dita ordinária, sejam eles costumes ou ideias, experiências ou saberes, não devem ser desqualificados e tomados como inferiores aos pertencentes a uma cultura tida como mais elevada, produzida e consumida por uma elite.

Os Estudos Culturais propriamente ditos têm em Stuart Hall um de seus precursores. Hall, sociólogo jamaicano radicado no Reino Unido, foi diretor do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, na Universidade de Birmingham, de 1968 a 1979. Juntamente com ele, o Centro teve nos nomes de Richard Hoggart, Raymond Williams e E. P. Thompson uma participação determinante na sua fundação e desenvolvimento. A trajetória de Hall enquanto culturalista também foi fortemente influenciada pela teoria dos três estudiosos citados.

Tomados como uma área da Sociologia, os Estudos Culturais também buscam entendimento sobre como a cultura é produzida e experimentada em uma dada sociedade. Contudo, o que é ressaltado, e nesse aspecto as ideias de Hall são impactantes, é saber como a cultura ganha forma a partir de instituições sociais da dimensão do Estado e da economia. Para Hall, ou seja, para os Estudos Culturais, a cultura popular não reflete, pura e simplesmente os interesses dos grupos dominantes, como advogavam os pensadores da Escola de Frankfurt. Quer dizer, o consumo dos produtos culturais – cinema, música, literatura, não se dá numa via de mão única, tampouco sua produção. Mais até do que isso, a cultura popular não é absorvida passivamente pelos grupos das classes populares.

É necessário lembrar que Hall desenvolveu importantes estudos sobre o conceito de hegemonia em Gramsci. Nesse caso, é interessante observar que o pensador social italiano foi um dos mais importantes intérpretes de Marx. Preso em 1926 por sua forte ligação com o Partido Comunista Italiano, permaneceu encarcerado até a sua morte, em 1937. Foi nesse período que produziu uma série de ideias humanistas que resultaram numa obra póstuma, *Cadernos do cárcere*. Entre os conceitos que impactam o marxismo interpretado por Gramsci, o de hegemonia é significativo. Nesse sentido, o fato de ter nascido na Sardenha e estudado em Turim, fizeram dele um intelectual político e um ativista socialista, fortemente engajado diante do cenário político italiano. Afinal, as fortes desigualdades regionais entre o Norte que se desenvolvia pela via da industrialização e o Sul de base econômica agrária, mobilizavam forças reacionárias na defesa de uma separação territorial na Itália. Aliás, esse movimento também mobilizou uma outra obra, *A questão meridional*, um conjunto de ensaios escritos entre 1916 e 1926 a respeito especificamente de um problema fundamental, qual seja, a aliança política entre os operários do Norte e os camponeses do Sul. É nesse contexto que Gramsci utiliza o termo hegemonia. Trata-se da criação de um sistema de alianças capaz de mobilizar a população trabalhadora:

O proletariado pode se tornar classe dirigente e dominante na medida em que consegue criar um sistema de alianças de classe que lhe permita mobilizar contra o capitalismo e o Estado burguês a maioria da população trabalhadora – o que significa, na Itália, dadas as reais relações de classe dirigente e dominante na medida em que consegue obter o consenso das amplas massas camponesas (GRAMSCI, 1987, p.139).

Ressalte-se que a concepção de Gramsci de hegemonia diz respeito a uma forma específica de dominação, em que uma classe legitima sua posição. Sendo assim, as classes subordinadas manifestam algum grau de aceitação, que pode ser até mesmo uma aceitação irrestrita. Em larga medida, os mecanismos que estabilizam uma classe no poder advém da ideologia. É por meio dela que a classe dominante produz orientações que promovem sua aceitação no poder, isto é, mobiliza atitudes concretas, mobiliza ações. Portanto, é na ideologia que as classes sociais podem atingir a consciência de si e de seu lugar na História, podendo exercer hegemonia.

Decerto que para se atingir a "unidade de classe", para se exercer hegemonia sobre outras classes, tal unidade "deve ser produzida – construída, criada – como resultado de práticas econômicas, políticas e ideológicas específicas. Nunca deve ser tomado como algo automático ou 'já dado' " (HALL, 2009, p.292). Nessa perspectiva, sem se afastar do pensamento gramsciano, o sociólogo jamaicano alerta que a hegemonia é um momento histórico e temporário, construída não apenas a partir do econômico, mas a partir de uma multidimensionalidade. Afora isso, a liderança em um período de hegemonia é um *bloco histórico*, que se diferencia da concepção convencional de classe dominante. (HALL, 2009)

É neste contexto histórico, e portanto dinâmico, que a ideia de cultura popular pode ser apreciada. Se de um lado é factível de uma definição, diga-se, de uma definição descritiva, algo como a cultura popular é (quase) tudo aquilo que o "povo" faz ou fez, por outro, incorpora "as relações que colocam a 'cultura popular' em uma tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante. Trata-se de uma concepção de cultura que se polariza em torno dessa dialética cultural" (HALL, 2009, p.241).

Esse último aspecto aponta que o campo das formas e atividades culturais é instável e é estruturado em formações dominantes e subordinadas. Esse processo dinâmico possibilita que determinadas formas e atividades culturais caiam na preferência do público, destronando outras. Isso significa dizer que o campo cultural é definido por um conjunto de forças, ou melhor, "relações de força mutáveis e irregulares" (HALL, 2009, p.241). Trata-se portanto, de luta cultural, o que implica no não estabelecimento de uma pureza ou integridade da cultura popular. A fixidez de significados pode se converter em uma armadilha. "Isso nos deve fazer pensar novamente sobre aquele termo traiçoeiro da cultura popular: 'tradição' " (HALL, 2009, p.243), alerta o sociólogo. Não existe cultura popular autossuficiente, abastecida que seja pela "tradição", como se as formas culturais populares "contivessem, desde o momento de sua origem, um significado ou valor fixo e inalterável" (HALL, 2009, p.244).

Resta salientar que, embora os termos "classe" e "popular" guardem certa relação, não são absolutamente intercambiáveis, na perspectiva de Hall. Segundo o autor, "não existem "culturas" inteiramente isoladas e paradigmaticamente fixadas,

numa relação de determinismo histórico, as classes "inteiras" – embora existam formações culturais de classe bem distintas e variáveis" (HALL, 2009, p.245). Existe, assim, um entrecruzamento e uma sobreposição de culturas de classe se dando em um mesmo campo de luta. Posicionando-se a respeito do caráter inclusivo que o termo "cultura popular" se reveste, Hall é incisivo:

A cultura dos oprimidos, das classes excluídas: esta é a área à qual o termo "popular" nos remete. E o lado oposto a isto – o lado do poder cultural de decidir o que pertence e o que não pertence – não é por definição, outra classe "inteira", mas aquela outra aliança de classes, estratos e forças sociais que constituem o que não é "o povo" ou as "classes populares": a cultura do bloco de poder (HALL, 2009, p.245).

O campo da luta cultural, portanto, estabelece que a cultura popular é um lugar onde as forças podem se manifestar favoráveis ou contrariamente à cultura dos poderosos. "É a arena do consentimento ou da resistência" (HALL, 2009, p.246). Quer parecer que esse "princípio" se estende para as grandes e as pequenas festas, sempre que a cultura e o popular se fizerem presentes. Essa dimensão do político também se articula ao espaço da festa e ao ato mesmo de festejar, trazendo implicações no grau de afetividade desenvolvido e nas significações atribuídas pelos grupos que o experienciam. Sendo assim, o político e o cultural perpassam as relações de poder e a conformação das territorialidades do espaço da festa. Ao mesmo tempo, potencializa os vínculos territoriais, impregnando os lugares de humanidade e de paixões. A festa, mais do que um fenômeno social ao qual se atribui certa função reguladora, incorpora emoções e sentimentos. A geografia das festas pode ser tomada como uma Geografia Emocional da Festa?

1.5 AS GEOGRAFIAS EMOCIONAIS E A EMOCIONALIZAÇÃO DO ESPAÇO DA FESTA

Segundo Parr (2006), não haveria nenhum campo de trabalho explícito, até recentemente, que se dedique às geografias emocionais. Para a geógrafa da University of Glasgow, contudo, as geografias emocionais tratam de conhecimentos produzidos pela ciência geográfica, porém escritos com e/ou sobre emoções. Nesse

sentido, haveria uma produção não desprezível na área da Geografia Humana que trata "sobre como as pessoas emocionalmente tornam concretos e perceptíveis o espaço e o lugar". (PARR, 2006, p.128). A autora chama a atenção, ainda, para o fato de as geografias emocionais, isto é, as abordagens humanística, feminista, psicanalítica e não representacional reinantes no seio da Geografia Humana constituírem uma reação intelectual ampla e sofisticada, formando uma oposição ao silêncio das abordagens positivistas e masculinistas da área no que diz respeito às construções em torno do humano.

É interessante retomar o pensamento de Cosgrove (1998) em relação à sua concepção de paisagem, tomada da perspectiva da cultura e do simbolismo. Empreender a interpretação do seu conteúdo cultural requer a aplicação de habilidades tanto quanto para se estudar um romance, um poema, um filme ou um quadro, sob o risco de deixar de explorar como um conjunto de paixões circula e dá forma aos mundos frequentados pelas pessoas, sejam elas comuns ou não. Mesmo sem fazer uma adjetivação da Geografia Humana nos termos de Parr, uma crítica ao método e às insuficiências de seus resultados é desferida por Cosgrove:

Contudo, na geografia humana parecemos intencionalmente ignorá-las ou negá-las, recusando-nos a explorar como tais paixões encontram expressões nos mundos que criamos e transformamos. Consequentemente, nossa geografia deixa escapar muito do significado contido na paisagem humana, tendendo a reduzi-la a uma impressão impessoal das forças demográficas e econômicas. (COSGROVE, 1998, p.96-97).

Cosgrove reclama da ausência, ou melhor, do banimento pela Geografia das "paixões inconvenientes, às vezes assustadoramente poderosas, motivadoras da ação humana, entre elas as morais, patrióticas, religiosas, sexuais e políticas" (COSGROVE, 1998, p.96). Embora o propósito de seu trabalho àquele tempo fosse o de construir uma crítica à maneira como os geógrafos britânicos lidam com objetos e interpretam o mundo, ou seja, excluindo a cultura e o símbolo, ele já tangenciava as geografias emocionais.

Por outro lado, o que significa escrever com emoção? Mais ainda do que isso, o que é emoção, e no que se distingue do sentimento? Afinal, "o comportamento [humano] e a mente, consciente ou não, assim como o cérebro que os gera, recusam revelar seus segredos, a menos que a emoção (e os muitos fenômenos que se escondem sob seu nome) seja inserida na equação e tenha sua importância

reconhecida" (DAMÁSIO, 2011, p.140). O neurocientista português radicado nos Estados Unidos salienta que existe um contexto da emoção e do sentimento, ou seja,

um exame da emoção tem de investigar os variadíssimos mecanismos de regulação da vida que se encontram no cérebro, mas foram inspirados em princípios e objetivos que antecederam o cérebro e em grande medida funcionam automaticamente e meio às cegas, até que comecem a ser conhecidos pela mente consciente na forma de sentimentos (DAMÁSIO, 2011, p.140).

O autor está associando a emoção a fenômenos que funcionam por meio de mecanismos vários, como o de recompensa e punição, de impulsos e motivações. Isso quer dizer que tais mecanismos são componentes das emoções, como a raiva e a tristeza ou o medo e o nojo, e encontram-se associados à ideia de regulação da vida.

É importante assinalar que emoção e sentimento fazem parte de um "ciclo" fortemente coeso, que tem início no cérebro em regiões do córtex do lobo frontal, disseminando-se para outras partes do cérebro e pelo corpo propriamente dito. Por se tratar de um ciclo, o processo retorna ao cérebro, mas desta vez para regiões cerebrais diferentes das iniciais e que dizem respeito agora ao sentimento. Ou seja, nesse processo, a emoção precede o sentimento, contudo, no ciclo emoção-sentimento o sentimento segue-se muito rapidamente à emoção. É na sua essência que um se distingue do outro. Assim, para Damásio, à luz da neurobiologia atual:

Enquanto as emoções constituem ações acompanhadas por ideias e certos modos de pensar, os sentimentos emocionais são principalmente percepções daquilo que nosso corpo faz durante a emoção, com percepções do nosso estado de espírito durante esse mesmo lapso de tempo (DAMÁSIO, 2011, p.142).

As emoções encontram-se associadas diretamente a processos engendrados pela evolução. Trata-se de programas de ações complementados "por um programa *cognitivo* que inclui certas ideias e modos de cognição mas o mundo das emoções é sobretudo feito de ações executadas no nosso corpo, desde expressões faciais e posturas até mudanças nas vísceras e meio interno" (DAMÁSIO, 2011, p.142). Quando uma emoção está em curso, os sentimentos emocionais correspondem às percepções referentes àquilo que está ocorrendo no corpo e na mente. Assim, o medo desencadeia uma ação como fugir e uma expressão facial ou corporal de terror, e o raciocínio pode

ficar mais lento ou mais rápido. Os sentimentos emocionais que aparecem a seguir, portanto, são "a percepção composta de tudo o que ocorreu durante a emoção, as ações, as ideias, o modo como as ideias fluem, devagar ou depressa, ligadas a uma imagem ou rapidamente trocada por outra" (DAMÁSIO, 2011, p.143).

Em decorrência do contexto que permitiu o aparecimento da emoção e do sentimento na espécie humana, Damásio externa que "o programa da ação emocional é automatizado e não aprendido", mas "as respostas emocionais são consideravelmente individualizadas em relação ao estímulo causador" (DAMÁSIO, 2011, p.158-159). Nesse contexto, as emoções podem ser classificadas em emoções universais e são elas o medo, a raiva, a tristeza, a alegria, o nojo e a surpresa. Contudo, por influência da cultura, ou da educação, as expressões emocionais podem ser controladas.

Por outro lado, o autor menciona um outro grupo de emoções, bastante importantes, denominado de emoções sociais. Segundo ele, "todas as emoções podem ser sociais e com frequência o são, mas [esse nome] justifica-se em razão do contexto inequivocamente social desses fenômenos específicos" (DAMÁSIO, 2011, p.161). Trata-se de: compaixão, embaraço, vergonha, culpa, desprezo, ciúme, inveja, orgulho, admiração. Uma das diferenças dignas de nota diz respeito ao fato de a maioria ser "recente na trajetória evolucionária [...] incorporam princípios morais e formam uma alicerce natural para os sistemas éticos" (DAMÁSIO, 2011, p.162, 163). Quer parecer que esse grupo de emoções pode ser incorporado a alguma concepção de "educação emocional".⁵³

A quem compete, no âmbito da ciência geográfica escrever sobre ou com emoções? Trata-se de uma atribuição dos adeptos da Geografia Social e da Geografia Cultural, tão somente àqueles que, conforme visto, se opõem ao silêncio de uma certa Geografia Humana? Outros pesquisadores e profissionais da Geografia, como os estudiosos do clima e da saúde, da geomorfologia e da economia também poderiam produzir geografias emocionais?

Inicialmente parece de todo recomendável salientar que, no ambiente acadêmico, o componente emocional vem sendo considerado em diversas áreas do

⁵³ Esse grupo de emoções pode balizar proposições pedagógicas emocionais, similares à de CASSUS (2009), constantes das referências.

conhecimento, de forma crescente. Até porque, nas palavras de Maturana "o humano se constitui no entrelaçamento do emocional com o racional. O racional se constitui nas coerências operacionais dos sistemas argumentativos que construímos na linguagem, para defender ou justificar nossas ações" (MATURANA, 2009, p.18).

Escrever com emoção parece ser uma competência relativamente provável de ocorrer na comunicação dos pesquisadores em geral, aí envolvidos os geógrafos nos seus mais diversos campos de trabalho. Contudo, já se observa uma "virada emocional" na Geografia que, além de reconhecer que as emoções ocupam um importante lugar nos trabalhos desenvolvidos, já sinaliza para o papel dos geógrafos interessados em emoções. Segundo Parr (2006), lhes cabe "pensar sobre como as experiências emocionais são encontradas, reconhecidas, refletidas e atuam nos diferentes tipos de espaços" (PARR, 2006, p.128). Importa assinalar que as abordagens são múltiplas, daí a expressão "geografias emocionais", e situam as emoções em uma posição central, e não mais periférica, nas pesquisas geográficas.

Cumprir destacar que esse campo mostra-se mais estruturado no Reino Unido, porém sua visibilidade no Brasil ainda é baixa, embora se possa reconhecê-lo em abordagens feministas, como aquelas desenvolvidas por Joseli Maria Silva, nas análises do espaço sob a perspectiva do gênero.⁵⁴ Não se pode deixar de mencionar que alguns periódicos nacionais têm acolhido abordagens das geografias emocionais, caso da Revista Latino-americana de Geografia e Gênero, de Ponta Grossa que, na edição de agosto a dezembro de 2012, trouxe a lume um interessante artigo de Carolin Schurr a respeito das campanhas eleitorais equatorianas⁵⁵. No caso em tela, a pesquisadora da Universidade de Berna salienta como "é difícil imaginar comícios públicos sem gritos, multidão cantando e batendo palmas, os que expressam entusiasmo, simpatia ou raiva" (SCHURR, 2012, p.3). Entre suas preocupações, uma delas foi demonstrar que tais emoções guardam uma estreita relação com desigualdades generificadas, racializadas e agrupadas no interior da sociedade equatoriana, de marcas pós-coloniais. Nesse contexto, os sentimentos de injustiça, raiva, vergonha, orgulho, entre outros, encontram-se "enraizados na hierarquia de identidades em uma ordem social (pós) colonial" (SCHURR, 2012, p.3). A autora

⁵⁴ Ver SILVA, Joseli Maria. Análise do espaço sob a perspectiva do gênero: um desafio para a Geografia Cultural brasileira, constante nas referências.

⁵⁵ Ver SCHURR, Carolin. Pensando emoções a partir de uma perspectiva interseccional: as geografias emocionais das campanhas eleitorais equatorianas, presente nas referências.

identifica o papel que as emoções desempenham na formação de espacialidades da política local na sociedade equatoriana. Observa-se, assim, uma "emocionalização do espaço político", decorrente do uso de elementos dotados de uma carga altamente simbólica, a exemplo da língua nativa, das músicas indígenas, as roupas tradicionais e alguns símbolos do Império Inca. Os espaços políticos são reconstruídos e, com isso, ficam aptos a "gerenciar e instrumentalizar sentimentos coletivos" (SCHURR, 2012, p.7).

A ideia de emocionalização de um espaço à época ou período de campanhas eleitorais guarda uma semelhança com os espaços festivos, como no caso do Festival Duelo na Fronteira, uma vez que tais eventos possuem uma característica que lhes é intrínseca: sua volatilidade, sua efemeridade. A festa ou a campanha política, que parece conter uma dose significativa do festar, ao se encerrar, ao ter as luzes apagadas, permanece na memória. Contudo, como desencadear o processo de emocionalização do espaço? Questão aparentemente banal, autoevidente, entretanto depende estreitamente de elementos identitários, fazendo lembrar as ideias de Hall, expostas logo atrás. A cultura e o popular não podem ser desconsiderados, até para que "novos tons" possam ser atribuídos aos espaços que são emocionalizados. Afinal, os espaços políticos em sociedades como a equatoriana e a brasileira são imaginados, de um ponto de vista discursivo, majoritariamente brancos e masculinos, onde mulheres e certos grupos étnicos, como índios e negros, encontram-se deslocados. Nesse sentido, justifica-se a questão: como emocionalizar os espaços festivos em geral e o guajaramirense em particular?

Na realidade, o que se está querendo promover é uma reflexão que se estende para além dos processos de territorialização das festas "sob a ótica dos signos espaciais articulados com a função de regulador da festa na sociedade, [os quais] são apresentados como marcas que delimitam o espaço como festivo" (CORRÊA, 2005, p.148). Ocorre que essa "geossimbolização" é facilmente manipulada ou controlada por forças tais como o poder público, a exemplo das secretarias de cultura e turismo, ou associações de classe, como as comerciais. Símbolos relativamente abstratos, como as bandeirolas com as cores das agremiações de bois em Guajará-Mirim ou Parintins, por exemplo, ficam desprovidas de vínculos ou elos que as remetam, na atualidade, diretamente aos grupos sociais populares, ao povo que brinca nas ruas. Ou seja, "emblemas espaciais" associados à festa podem revelar/ocultar os interesses de um grupo dominante, voltados no mais das vezes para definir um "padrão" de emocionalização

do espaço festivo. A cor vermelha certamente é um elemento identitário associado ao Boi Flor do Campo, assim como o azul remete ao Boi Malhadinho. Questiona-se: que fatores mobilizam os cidadãos de Guajará-Mirim a pintar suas moradias com a cor de seu boi preferido?

FIGURA 7 - BANDEIRA-SÍMBOLO DO BOI FLOR DO CAMPO



FONTE: O autor (2012)

Geografias emocionais são produzidas pela festa na fronteira. Que emoções emanam de uma cidade como Guajará-Mirim? Trata-se de inseri-la no contexto dos territórios emocionais, passíveis de serem remetidos às regiões transfronteiriças. Sendo assim, faz-se necessário trazer para a cena, primeiramente, algumas perspectivas de uma geopolítica das emoções, numa referência ao trabalho do cientista político francês, Dominique Moïsi. A seguir, o pensamento do geógrafo italiano, Peres Persi, da Universidade de Urbino, para quem os territórios emocionais são o objeto de estudo das geografias emocionais, juntamente com as paisagens das sensações e dos sentimentos. (PERSI, 2010).

Se está diante de uma mudança, senão considerável, certamente não desprezível de escala. Dos espaços político e festivo para o mundo: as emoções projetadas na escala planetária são consideradas imprescindíveis para o entendimento de uma realidade em que o medo e a esperança, a esperança e a humilhação, são confrontadas e capazes de promover violência. As emoções também se encontram no âmago de relações inter-estatais muito marcantes. Moïsi fala de um "choque das

emoções" para demonstrar que encontros e desencontros realizados por americanos e europeus nas suas trocas com o mundo árabe, por exemplo, e dada sua dimensão histórica, gerou uma cultura do medo e também da humilhação. Ou seja, estados de ânimo entram nas investigações das relações internacionais, ao contrário do que ocorria até pouco tempo atrás. Nas palavras de Moïsi:

Houve tempo em que os estudos de assuntos internacionais descontavam de modo tácito a importância das emoções. A política global era o campo reservado a uma casta especial de profissionais, aristocratas europeus em sua maioria, que olhavam a política mundial como um jogo de xadrez. Estados e governos deveriam agir de maneira racional. As emoções deviam ser mantidas a distância, pois introduziam irracionalidade adicional ao mundo, que já estava em um estado natural de desordem. Portanto, as emoções eram contidas e organizadas por acordos internacionais concebidos para dar estrutura a um mundo ingovernável. Assim, o Tratado da Westfália, em 1648, produto do primeiro grande congresso internacional da história, terminou com a Guerra dos Trinta Anos e estabeleceu uma comunidade europeia que deteria paixões, como o fervor religioso (MOÏSI, 2009, p.3-4).

O autor cita, ainda, eventos tais como a Revolução Francesa (1789), o Congresso de Viena (1815) e as revoluções de 1848 para comentar que ora as emoções "explodiam", ora eram "reprimidas". Contrariamente a Francis Fukuyama que, pautado no contexto da "era da ideologia", subestimou as emoções para bradar pelo "fim da história", o analista francês alerta para o paradoxo existente nessa concepção, visto que as emoções sempre acompanharam os movimentos políticos. Se de um lado os "donos do poder" insistiam em uma "geopolítica antiemocional", os movimentos de natureza ideológico foram "apaixonadamente" conduzidos, por mais absurda que possa parecer a afirmação.

Em boa medida as aulas de Geografia sempre procuraram despertar algum tipo de emoção, fosse positiva ou negativa, boa ou má, no contexto da inculcação da ideologia do nacionalismo patriótico, ideia essa muito frequente nas críticas desferidas ao ensino de uma Geografia Tradicional. (VESENTINI, 1987; MOREIRA, 1987; OLIVEIRA, 1989; VLACH, 1991) Contudo, está se tratando de sentir emoções tendo em vista afirmar um espírito nacionalista projetado de cima para baixo, conforme os interesses da classe dominante. Ter orgulho de ser brasileiro em razão do fato de o país ser o quinto em dimensão territorial, o primeiro na produção

mundial de café, possuir a maior floresta pluvial do planeta, o rio mais extenso... Orgulho decorrente de um *ranking* de recursos econômicos. De outro lado, essas mesmas aulas, os mesmos procedimentos metodológicos de ensino poderiam mobilizar um sentimento de inferioridade, muito próximo da humilhação, da desesperança no futuro, sempre que os conteúdos escolares fizessem referência ao "subdesenvolvimento histórico" do país.

É muito interessante observar que o medo, a esperança e a humilhação, as três emoções a que Moïsi faz referência para tratar do grau de confiança depositados por nações, civilizações e indivíduos, podem ser tomados para "que nos projetemos no futuro, a fim de atingir aquilo de que somos capazes, e até transcendê-lo" (MOÏSI, 2009, p.5). Embora avaliar o grau de confiança exige enfrentar uma considerável carga de subjetividade, existem indicadores diversos que podem se prestar para esse fim e que não deixam de recordar as aulas de Geografia do passado. O autor faz menção aos esportes transmitidos pela mídia, a capacidade que um resultado tem de reforçar o moral de uma população, impactando, positiva ou negativamente, na confiança da nação. O Brasil é exemplar, bastando mencionar as conquistas do selecionado de futebol e de vôlei, ou as vitórias obtidas por Ayrton Senna no automobilismo. Note que, nesse último exemplo, o personagem incorpora a nação e a representa nos circuitos de velocidade mantidos pelos interesses do capital. Curiosamente, trata-se de um evento que se insere no contexto das grandes festividades...

Ainda em um ambiente de subjetividade, Moïsi destaque que

A confiança da nação pode ser expressa na arquitetura, nas artes ou na música. Pense na pintura holandesa do século XVII, a arte da Era de Ouro refletindo o orgulho econômico, social e político conseguido pela classe média mercantil holandesa. Pense na música de Purcell, que celebra a glória da Inglaterra após a Revolução Gloriosa (MOÏSI, 2009, p.6).

Uma tal concepção pode apresentar uma aplicabilidade na região transfronteiriça de Guajará-Mirim. Elementos de sua arquitetura, por exemplo, são hoje parte integrante de um patrimônio histórico representativo, como no caso das instalações da "estação de primeira classe", a correspondente ao ponto final da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, na conexão entre Porto Velho e Guajará-Mirim. Ainda no âmbito de uma arquitetura, do espaço urbano de Guajará-Mirim e que bem

pode englobar uma certa arquitetura da paisagem⁵⁶, certamente emanam emoções, ou melhor, suas edificações, o plano urbanístico, as praças públicas geram sentimentos emocionais nas pessoas. Como percebê-los, a partir da posição do pesquisador? Através da pesquisa qualitativa⁵⁷, por meio dos chamados mapas mentais e com o auxílio da teoria da enunciação, aspectos referentes à confiança que os jovens projetam no espaço de suas vivências pode ser observado. Em certo grau, prestam-se para considerar a respeito dos territórios emocionais, conforme o pensamento de Persi (2010).

Os sentimentos emocionais segundo o geógrafo italiano unem seres humanos e espaços geográficos em uma relação pessoal, mas que pode se tornar também uma relação em grupo. São sentimentos que, na mesma perspectiva de Moïsi, podem reportar a questões geopolíticas e exaltar os estados de ânimo. Segundo o autor, é nas "áreas de fronteira alteradas ou ameaçadas de mudar o *status* jurídico [...] que os ânimos são mais exacerbados, que os atritos são mais acentuados e de uma parte a outra se alimenta o extremismo, à procura das diferenças, das distinções e da diversidade" (PERSI, 2010, p.5).

Persi reclama a necessidade de se lançar um novo olhar sobre o mundo contemporâneo de tal modo a confirmar o papel dos sentimentos sentidos na conformação de territórios emocionais, "territórios da alma que são almejados, consagrados, carregados de valores espirituais, por isso percebidos e vividos com um fortíssimo componente sentimental" (PERSI, 2010, p.5). Implícita ou explicitamente, uma gama de sentimentos emocionais podem ser sentidos e "exercidos sobre um território, de modo que a convergência de mais pessoas sobre um mesmo interesse acaba por favorecer a consolidação espiritual e a união entre elas" (PERSI, 2010, p.6). As motivações de alguns grupos dominantes podem ser compartilhadas pela sociedade, e fazer emergir sentimentos de amizade e solidariedade, ou o inverso.

⁵⁶ Cf. ANDREOTTI, Giuliana. Ver *Per una architettura del paesaggio*, contida nas referências.

⁵⁷ No capítulo 3, mapas mentais interpretados à luz do pensamento de Mikhail Bakhtin (2011) numa composição com a proposição metodológica de Salete Kozel (2001, 2007), possibilitam perceber os sentimentos emocionais de jovens estudantes do município em foco.

A região de Guajará-Mirim pode ser tomada como um "território emocional"? O festejo de boi nesta cidade enforma um "território emocional"? A arquitetura da paisagem, de uma paisagem militarizada, silenciosamente ostensiva, pode ocultar, ou simplesmente guardar, elementos que incentivem emoções diversas, de um lado e de outro da fronteira. Nesse aspecto, a região transfronteiriça é muito peculiar pela gama de relações sociais existentes e pelo seu alcance geográfico. Bolivianos e brasileiros estabeleceram uma multiplicidade de "encontros" na região que parecem autorizar a ideia de um "território emocional" do festejo de boi. Incorporando o pensamento de Schurr (2012) a esse aspecto em uma perspectiva interseccional, sentimentos vários são produzidos em razão de "desigualdades generificadas, racializadas e agrupadas" (SCHURR, 2012, p.3) na região em foco.

CAPITULO 2

UMA FESTA PERFORMATIVA

A festa enquanto manifestação coletiva acompanha a humanidade desde longa data. Conforme a época, sua celebração adquiria sentidos diversos. Sendo tomada como linguagem, expressava mitos, religião, poder, unidade... Seu significado para as remotas sociedades arcaicas estava estreitamente associado aos fortes vínculos que seus integrantes guardavam com a natureza. Em certa medida, as civilizações antigas, a exemplo da grega e da romana, conservaram os laços entre rito e festa, mas certamente expressavam suas honras aos deuses acrescidas de uma outra simbologia. As sociedades feudais, por seu turno, experimentaram a influência e o poder da Igreja sobre as festas pagãs, herdadas do passado, em favor de um calendário festivo marcadamente religioso. A cultura popular, contudo, perpetua e mantém viva nas ruas, tradições festivas, como o carnaval, um eco das saturninas romanas. O advento do industrialismo e a crescente urbanização da época moderna promovem mudanças tão profundas no calendário que a festa parece separar-se do cotidiano das pessoas. Na contemporaneidade, a globalização permite a difusão de maneiras estandarizadas de festejar, sem contudo eliminar as expressões locais. Considerados os contextos, as histórias e os espaços onde o festejar se manifesta, uma certa (re)construção da festa está sendo buscada, sem o equívoco de fundi-la em um único modelo, como que na tentativa de moldar uma "festa universal". Ao contrário, a finalidade é a de resgatar sentidos e atributos, perceber sua evolução, analisar e avaliar as transformações atentando para aquilo que permanece; identificar e reconhecer sua resignificação. Nessa busca, ficam evidenciadas as abordagens de áreas do conhecimento, como a História, o Folclore, a Antropologia, a Educação e a Geografia. O sentido geográfico, é necessário salientar, está sendo construído através do diálogo com a Linguagem, considerando que a dimensão linguística possibilita abordar fenômenos sociais, históricos e espaciais. Melhor dizendo, a relação entre Geografia e Linguagem engloba uma sociolinguística urbana, uma geolinguística, além

de expressões das espacialidades na linguagem. Mesmo porque, a festa imprime códigos no espaço que reclamam uma leitura interpretativa. A partir de tais relações, a trajetória do festejo de boi em Guajará-Mirim, dos seus primórdios no Colégio Estadual Almirante Tamandaré até adquirir o grau de espetáculo no bumbódromo, está sendo levada a termo.

2.1 MÚLTIPLOS SENTIDOS DO FESTEJAR

Festa, do baixo-latim *feſta*, etimologicamente se tratando, significa dia santificado, de descanso, de regozijo. Também com raízes latinas, podem ser levantadas palavras muito próximas, como feriado, de *feriatus*, dia de férias; dia de festa, de *feria*; e festival, de *festivus*, ou seja, de festa. Essas palavras e as expressões que são construídas com elas, por exemplo, *feſta dhies*, *dies feſtus*, atendiam a necessidades de ordem diversas porém específicas da realidade do mundo romano. Ou seja, tomando como pano de fundo as funções sociais da língua, e que há uma história social da língua, a comunidade linguística do latim certamente esteve em busca de formas de expressão que se adequassem às suas permanentes necessidades, das mais variadas ordens: prática, religiosa, tecnológica, intelectual, artística... O latim passou por um processo de transformação e de elaboração de recursos linguísticos, até porque interesses ligados à formação e expansão do mundo romano, notadamente durante o Império, colocaram os falantes em contato com outros valores, promovendo uma diversificação cultural que demandava, repete-se, novas e adequadas formas de expressão. O latim, portanto, é uma língua com uma dinâmica muito significativa. Enfim, essas considerações conduzem a um questionamento que orienta e influencia as abordagens em torno do festejar: o que festa quer dizer em diferentes tempos ou períodos históricos, manifestada em diferentes sociedades distribuídas em diferentes espaços? Em outros termos, o problema poderia ser assim colocado: em que momento o homem passou a sentir que festejava e que sentido deu a isso? Trata-se de um problema da maior profundidade e pela sua dimensão aqui não se pretende esgotar. Assim,

considera-se que as ações a serem tecidas estarão se prestando para destacar que a festa está associada à árdua busca de domínio e controle do homem sobre as forças da natureza. Nesse contexto, a festa proporciona, em razão de seu forte simbolismo, exercer o papel de nexos entre a realidade psíquica e a realidade física de seus praticantes. Mesmo porque, o homem é caracterizado pelo pensamento simbólico, é ele, conforme Cassirer, um "animal simbólico".

Uma tal adjetivação deve sugerir uma visão holística do filósofo alemão. Ou seja, o pensamento simbólico não estaria se prestando como critério para demarcar ou estabelecer uma fronteira entre o homem e os (outros) animais. Sobretudo por inúmeras espécies de animais têm consciência, intencionalidade e processos de pensamento⁵⁸. Mesmo porque, interessa considerar as ações reais e concretas constitutivas do mundo dos fenômenos humanos, e que operam em contextos humanos. Assim, esse atributo que permite ao homem evocar os símbolos, possibilita mobilizar funções psicológicas. Diante disso, as diversas áreas das Humanidades apresentam contribuições para o entendimento da função simbólica ou do pensamento simbólico quanto ao surgimento da linguagem, da arte, das crenças mítico-religiosas, além da ciência.

Nesse aspecto, é importante observar que entre as sociedades arcaicas, as pré-modernas a que Eliade se refere, situadas em uma escala de tempo da ordem de milhares de anos já transcorridos, e até pelo fato de guardarem uma relação com a natureza na qual nem objetos do mundo externo nem seus próprios atos têm qualquer valor autônomo intrínseco, a festa encontra-se sincretizada nos ritos e nos mitos. Mais até do que isso, "o mundo arcaico nada sabe a respeito de atividades "profanas": todos os atos que possuem significado definido – a caça, a pesca, a agricultura – de algum modo participam do sagrado" (Eliade, 1992, p.33). Nessa perspectiva, desde a dança até a cerimônia de consagração de um rei, passando por atividades díspares como as lutas e as guerras de um lado, e a coleta de certas ervas com valor mágico ou farmacêutico de outro, tudo era sagrado. Sendo assim, as festas-rituais correspondiam a momentos de celebração que eram convertidas em costumes que se instituíam por tradição.

⁵⁸ Ver Searle (2010), especialmente o capítulo 4.

A festa concebida enquanto celebração, isto é, tomada enquanto rito, pode representar uma exaltação dos sentimentos coletivos e de integração do indivíduo em uma comunidade. Nesse aspecto, e em um sentido mais geral, o rito pode significar um dispositivo de regulação das relações sociais. Daí advém o estabelecimento de uma linguagem não verbal capaz de conter a violência e promover a conciliação entre os participantes. Vale a pena salientar que a evolução da noção de rito e ritual acabou por colocar em um segundo plano a distinção entre sagrado e profano. Colocado desta forma, parece apropriado relativizar a ênfase que Eliade deposita nesta oposição, embora ele próprio tenha evitado opor o homem religioso ao homem moderno (profano) em período posterior ao trabalho desenvolvido em *Mito do eterno retorno* (1949). Por outro lado, o autor destaca a relevância do mito para dar sentido à existência desse homem religioso e como o homem profano perde sua humanidade ao esquecer seus mitos fundadores. É interessante observar que Eliade defendia que os mitos são constitutivos da mente humana e, conseqüentemente, não pertencem ao passado. Nesse contexto, a sociedade moderna é atravessada por temas mitológicos, presentes tanto no cinema, nas publicidades e na ficção, como na literatura de HQ (história em quadrinhos). O mito se inscreve, desta forma, na festa da contemporaneidade.

Nesse aspecto, os mitos necessitam ser considerados para além da visão que os toma tão somente como produto de um pensamento arcaico, dominado por uma irracionalidade que incapacita a interpretação do mundo segundo outra lógica que não a científica. Do ponto de vista da Antropologia Funcionalista, os mitos em associação aos ritos, desempenham uma função social, qual seja, legitimar a ordem social ao mesmo tempo que consolidam o grupo e servem de referência para enquadrar as condutas. Seja pela mitificação da origem dos seres vivos, seja pela vida modelar dos heróis, as grandes narrativas dos mitos estariam associadas ao estabelecimento de leis de organização da sociedade, mesmo que de forma indireta.

Importa dizer que o entendimento que se construiu dos mitos foi e tem sido uma empreitada multidisciplinar. Se no passado foi uma iniciativa dos folcloristas e dos etnólogos, e que não tardou a ter a participação dos antropólogos, sua relevância também atraiu o interesse de outros pesquisadores e profissionais, como

os filósofos, os historiadores, os filólogos e os psicanalistas. Os interesses se diversificam e são levados a termo através de novas perspectivas, caso do estruturalismo e dos estudos pautados no imaginário, na linguagem e nos signos. A aparente irracionalidade dos mitos guardava, além da lógica da sociedade, as pulsões mais profundas dos indivíduos. Os arquétipos na perspectiva yunguiana encontram-se associados a temas míticos do inconsciente coletivo, a exemplo do dragão, presente entre algumas sociedades orientais, e na Amazônia na forma de uma enorme serpente.

A festa é essencialmente rito. Retomando o pensamento de Eliade, há um tempo festivo e uma estrutura das festas, vividos pelo homem religioso e que são reatualizados "periodicamente mediante rituais apropriados" (ELIADE, 2012, p.76). Tal reatualização além de significar uma repetição da origem e da criação realizada por seres divinos, "constitui o calendário sagrado, o conjunto das festas" (ELIADE, 2010, p.76). O tempo festivo, entretanto, é um tempo sagrado e que reintegra o Tempo original ao presente. Na perspectiva de Eliade, as festas religiosas "voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos" (ELIADE, 2010, p.78). A festa, assim, desempenha um papel determinante: assegurar a reprodução de uma mitologia ao mesmo tempo em que seus participantes tornam-se contemporâneos de eventos transcorridos na sua origem divina. Consequentemente, as festas asseguravam o eterno retorno.

Muitos trabalhos que discorrem sobre festas rurais estabelecem uma associação com os ritos de celebração das colheitas praticados por sociedades tradicionais e civilizações antigas. Nem todos, contudo, assinalam o contexto a um só tempo cultural e biológico que redundou no cultivo do solo e na criação de animais no Neolítico. Trata-se do que usualmente se chama de revolução agrícola neolítica, quando se dá a passagem da predação para a reprodução de plantas. Foi, sem dúvida, um processo extremamente complexo envolvendo uma série de questões de ordem ambiental, cultural, biológica e, porque não, mítico-religiosa. Nesse contexto, merece destaque o processo de hominização, processo em que se dá a emergência de um tipo humano em substituição a um outro, dos quais o último, *Homo sapiens sapiens*, possuía uma capacidade superior à de seus antecessores

de conquistar e povoar o mundo. A hominização, porém, é resultado de progressos biológicos, isto é, da evolução da espécie, e dos progressos dos instrumentos e da cultura. É, igualmente, uma revolução biológica e cultural, sendo necessário salientar que "os precursores biológicos de uma nova espécie de homínídeos são necessariamente tributários da herança técnica e cultural da espécie precedente" (MAZOYER; ROUDART, 2010, p.68). Assim, o *Homo sapiens sapiens* experienciou um grande impulso técnico e cultural durante os últimos 40 mil anos, ao que se pode atribuir a "uma dupla cooperação: uma cooperação sexual que assegura a difusão das mutações vantajosas e uma cooperação técnica e cultural que garante a transmissão dos saberes e práticas adquiridas" (MAZOYER; ROUDART, 2010, p.68-69). A revolução agrícola e o processo de hominização, portanto, ocorrem em um cenário que, aos olhos do homem arcaico, mostra-se como um mundo caótico, desafiador, hostil.

Neste aspecto, Mazoyer e Roudart estão mais preocupados em elucidar e exaltar as conquistas técnicas que possibilitaram ao *Homo sapiens sapiens* enfrentar e sair-se vitorioso diante das adversidades impostas por esse mundo. Sua perspectiva, embora venha acompanhada de uma epopeia, verdadeira luta humana na tentativa de domesticar plantas e animais, é fundamentalmente econômica. As emoções e os sentimentos que os povos do Neolítico experimentaram, ficaram ausentes. Eliade (2010), por seu turno, tangencia a dimensão emocional e afetiva que perpassava a agricultura enquanto ritual, sem, contudo, enfatizar aquilo que o homem arcaico pudesse vir a sentir. A descrição explicativa dos ritos acaba por situar as emoções, os desejos, os sentimentos, em um plano secundário. Mas nem por isso o historiador romeno das religiões deixa de mencionar que "uma certa concepção otimista da existência começa a surgir", ao fazer referência à longa experiência dos homens com os ritmos de determinados fenômenos da natureza (mudanças de estação, sucessão dos dias e das noites, entrada e saída de ano, trocas das fases da Lua, etc.) e com isso leva a uma maior coerência e a um aumento da eficiência dos ritos agrícolas. "No entanto esta concepção serena, consoladora não exclui o drama. [...] Viver ritualmente os ritos cósmicos significava em primeiro lugar viver em tensões múltiplas e contraditórias" (ELIADE, 2010, p.268). A festa-ritual das sociedades arcaicas, destarte, era envolta por

uma atmosfera de emoções muito peculiar, que demanda uma observação a partir do interior de suas realidades. Eliade, nesse ponto, exarcebou o estudo das instituições pautado no uso de objetos, de registros de práticas, enfim, de múltiplas fontes, sem abordar os aspectos afetivos que poderiam, da mesma forma, atribuir sentido a suas abordagens. A revolução agrícola neolítica e o processo de hominização acima tratados merecem ser especulados em uma perspectiva que revele as emoções que os indivíduos experienciavam nos rituais. As festas rituais agrárias podem ser tomadas como comemoração ou celebração, no sentido etimológico da palavra, de recordar, de trazer à memória. Tais atos mobilizavam que modalidade de emoção ou sentimento? Alegria? Medo? Esperança? Neste ponto, pode-se incorrer no erro de um anacronismo psicológico ao se negligenciar os dispositivos afetivos. Contudo, como o geógrafo poderia mergulhar na alma daqueles que experimentaram emoções, criaram olhares para um mundo e um tempo marcados pelo mito, expresso pelas festas-rituais? Esta é uma questão de cunho epistemológico proposta que perpassa de forma tangencial, ao longo da pesquisa.

Diante da precariedade do método, retorna-se ao estudo da instituição através de seus objetos e de suas práticas. Parece ser o momento para introduzir à reflexão o calendário e dialogar um pouco mais com o tempo e o espaço, na sua relação com a festa. Sendo a festa um interstício do tempo, pode essa instituição promover coerção nos indivíduos, a ponto de seu papel confundir-se com o da festa?

Existe uma forte relação entre a criação do calendário e as festas religiosas vinculadas às práticas agrícolas. Foi assim, por exemplo, entre os gregos antigos. Contudo, uma consciência geral da significação do tempo torna-se mais elaborada somente em fins do século V a.C., quando a passagem do tempo torna-se mais relevante. (WHITROW, 1993) Quer dizer, assim como a experiência ensinava aos homens como usar determinados referenciais para estabelecer uma contagem, a percepção do tempo dependeu de alterações no âmbito das categorias psicológicas. Hesíodo, poeta épico que viveu por volta do século VIII a.C., em sua obra *Os trabalhos e os dias* aconselha a respeito das atividades a serem realizadas em virtude de haverem bons e maus aspectos conforme a data. Para ele, o tempo era visto na perspectiva de ordenação moral do universo. (WHITROW, 1993) Assim, o

acontecimento dos rituais agrícolas pelo fato de necessitarem respeitar momentos específicos do ano, promovem o desenvolvimento de um calendário lunissolar.

Na Civilização grega, Atenas foi o grande núcleo, onde se estabeleceu a democracia, de onde irradiou uma expressiva cultura literária e artística, bem como um intenso movimento das ideias. Não é à toa um elevado número de festas e festivais marcar o calendário⁵⁹ ateniense, tomando cerca de um terço do ano. Todo início de mês ou em datas precisas, práticas ritualísticas em honra aos deuses aconteciam. Via de regra, a festa ateniense era caracterizada por uma procissão, o sacrifício de animais seguido de um banquete, e concursos de variados tipos, como os de provas atléticas, de rapsódias e os dramáticos. Tais festividades podiam durar poucos dias, dois a três, ou prolongar-se por até oito dias, como as Grandes Panatenaías. Além de festivais regionais, havia os de maiores dimensões, os grandes festivais Pan-helênicos, dentre eles os Jogos, realizados em Olímpia a cada quatro anos. É interessante assinalar, ainda, que cidadãos ricos assumiam o compromisso de fornecer os animais para o sacrifício (em determinadas festas eram sacrificados no mínimo cem animais), fazendo recordar os "festeiros" no Brasil e os mayordomos noutros países latinos. As procissões, por seu turno, eram conduzidas tendo à frente os magistrados da cidade, seguidos pelos cidadãos.

É importante registrar que a criação e o uso de calendários por diferentes sociedades é uma parte da história da determinação do tempo, revelador de um desenvolvimento do saber a respeito dos meios humanos de orientação, que passou de um nível de síntese relativamente baixo para um nível de síntese mais elevado. (ELIAS, 1998). Nesse sentido, a elaboração de calendários, de diferentes tipos, encontra-se associada ao nível de saber e de simbolização em que cada povo ou sociedade tinha acesso. Na perspectiva de uma sociologia evolutiva de longo prazo (Cf. ELIAS, 1998), o calendário contemporâneo elaborado na Europa representa a continuidade do desenvolvimento de um saber ao longo de milênios, o que significa considerar que o calendário primitivo, o calendário lunar, o calendário solar, o calendário lunissolar e o calendário sideral apresentam ligações entre si. Ou seja,

⁵⁹ Pequenas e grandes Panatenaías.

"foi preciso reformá-los e aperfeiçoá-los muitas vezes, até que um deles apresentasse uma forma quase perfeita – a atingida pelo calendário europeu desde a última reforma" (ELIAS, 1998 p.152).

Tal evolução, é mister destacar, não impediu e tampouco eliminou a coexistência de diferentes calendários utilizados por sociedades diversas na determinação do tempo. A data do início de cada calendário possui também referenciais míticos e históricos que se mantêm vivos e vividos pelas suas respectivas sociedades. Uma certa "força da tradição", uma forte conexão com um fato do passado impede que as reformas propugnadas de fora adentrem e alterem valores desde longa data enraizados na cultura de uma nação. O calendário mulçumano, por exemplo, tem na Hégira, a fuga do profeta Maomé de Meca para Medina, o evento que marca seu início e se baseia na Lua para determinar a contagem do tempo. O calendário chinês, lunissolar, utiliza como referência um fenômeno físico para marcar o início do ano, a segunda Lua nova após o solstício de inverno, que ocorre em fins de janeiro e princípios de fevereiro.

A longa história do calendário possui um importante protagonista da Igreja Romana. É ela que estende o uso do calendário juliano e o utiliza para marcar as datas de suas celebrações mais expressivas, a começar pela Páscoa. Nesse sentido, o Concílio de Niceia, convocado em 325 por Constantino, estabeleceu os procedimentos para o cálculo da Páscoa, uma data móvel. Ao procederem corrigindo e alterando a data do equinócio da primavera, fixado por Júlio César em 25 de março, para o dia 21 de março nos anos comuns e 20 de março nos anos bissextos, os bispos não corrigiram a duração do ano, que permaneceu com uma defasagem de 11 minutos e 14,8 segundos em relação ao ano trópico. Consequentemente, a cada 128 anos o calendário juliano passaria a atrasar um dia, considerando-se os eventos astronômicos. Ao protagonizar essa proposição para a celebração do evento mais importante da Igreja católica, a ressurreição de Jesus, a força, o poder de intervenção da instituição religiosa adquire uma dimensão não desprezível.

O mesmo pode ser atribuído a respeito da escolha do dia de Natal. Primeiramente convém assinalar que esse fato expressa uma mudança de perspectiva,

visto que "O aniversário de Cristo só se tornou importante para a Igreja quando o batismo de recém nascidos substituiu o de adultos" (WHITROW, 1993, p.85). Além disso, ao atribuir ao nascimento a natureza divina de Cristo, e não mais ao seu batismo (a Epifania, de 6 de janeiro), o dia de Natal finalmente converteu-se numa data muito marcante ao ano cristão. Nesse aspecto, o grau de intervenção da Igreja mostrou-se uma vez mais capaz de exercer ampla influência na vida de um sem número de pessoas, fossem elas cristãs ou pagãs, mesmo porque aproveitou-se do fato para "exorcizar o grande festival pagão do solstício solar" (WHITROW, 1993, p.85). É importante salientar que esses eventos se inserem no contexto das lutas da Igreja contra os pagãos e a favor da expansão e domínio do cristianismo na Europa. Com isso, determinadas festas pagãs foram cristianizadas, adquirindo um novo sentido. Outras foram simplesmente adaptadas, sempre que as tradições religiosas mostravam-se mais resistente aos apelos da Igreja.

As intervenções da Igreja na maneira de se celebrar se estendiam desde a Antiguidade até as sociedades rurais do século XVIII e, segundo Itani (2003), representaram tentativas de anulação de práticas coletivas construídas pelos diversos grupos. Salienta a autora que "a apropriação da contagem do tempo, a imposição da datação, a interdição das festas não-cristãs e a santificação das festas fizeram parte das políticas moralizadoras da cristandade europeia" (ITANI, 2003, p.37-38). O caráter coercitivo a que a autora se refere fica ainda mais exaltado pelo poder do Estado: "Se as festas pagãs eram as de festividades de marcação do tempo e a criação do calendário agrário, elas foram apropriadas, na Idade Média, tanto para afirmação da autoridade como para moldar as populações, numa aliança entre a Igreja Católica e o Estado" (ITANI, 2003, p.45).

Por outro lado, a perspectiva de Itani pode ser enriquecida pelas ideias de "civilização dos costumes", desenvolvidas por Elias e abordadas não apenas nos dois volumes de *O processo civilizador*, como também em *A sociedade dos indivíduos* e *Sobre o tempo*. Nesta última, o sociólogo alemão, considerando o tempo enquanto instituição social, assinala que "a transformação da coerção exercida de fora para dentro pela instituição social do tempo num sistema de auto

disciplina que abarque toda a existência do indivíduo ilustra, explicitamente a maneira como o processo civilizador contribui para formar os hábitos sociais que são parte integrante de qualquer estrutura de personalidade" (ELIAS, 1994, p.14). Isso não deve significar que todo indivíduo assimile ou aprenda passivamente a assumir certos comportamentos e a modelar sua sensibilidade em função do tempo. Nessa perspectiva, é importante assinalar que, conforme Elias (1994) o tempo não é tão somente uma invenção humana, ele é também uma instituição. Daí que o indivíduo apreende a noção do tempo experienciando seu caráter coercitivo. Afora isso, Elias chama a atenção para o fato de que o tempo "se tornou símbolo de uma coerção universal e inelutável" (ELIAS, 1994, p.21). Nesse ponto, trata-se da individualização, de fora para dentro, da regulação social do tempo, se dando por meio de instrumentos vários, como o relógio e o calendário.

A essa altura cumpre questionar sobre a capacidade de coerção não apenas do tempo através de um calendário festivo moldado a partir dos interesses da Igreja e, em certa medida, do Estado. Considerando essas duas instituições, esses dois atores sociais, é preciso frisar que a referência espaço-temporal é a Europa, da Idade Média e do Renascimento inicialmente, e do período Moderno na sequência. Não se trata de utilizar essa segmentação somente para situar esse instrumento. Ao contrário, a abordagem aqui perseguida é a de dar ênfase ao processo de desenvolvimento da festa, de percebê-la em uma perspectiva de longa duração.

Diante do fato de existir um processo civilizador pelo qual os nobres da corte impõem em várias dimensões da vida os seus valores, considerar o poder da Igreja como absoluto e monolítico, capaz de conter os desejos e necessidades dos populares e, assim, ler a transformação do conteúdo das festas em conteúdo religioso em uma via de mão única, fica totalmente destituído de sentido. O destino dado à festa pelos poderes espiritual e estatal enquanto mecanismos, sutis ou não, passa por uma negociação. Até por razão de os encontros de culturas nos seus mais variados matizes promoverem o aparecimento do novo, ao mesmo tempo que deixa espaço para a tradição.

2.2 O SENTIDO GEOGRÁFICO DA FESTA

A festa é um evento que, transposta para o meio acadêmico, é decomposta e investigada por diversas áreas. Qual é o enfoque propriamente geográfico do festejar? Quer parecer que inexistente uma abordagem "pura", que seja capaz de receber a chancela, por exemplo, de uma "geografia das festas" ou de um "turismo das festas", sequer de uma "antropologia das festas", nem mesmo de uma "economia das festas". Cada uma das áreas das humanidades investiga os fenômenos festivos e, necessariamente, devem fazê-lo em uma empreitada interdisciplinar ou multidisciplinar. Os métodos e teorias acabam sendo compartilhados, resultando em trabalhos multifacetados, muito embora uma de suas faces, a da área predominante, fique em relevo. Por outro lado, destaca-se um certo pioneirismo da Antropologia e do Folclore, cujas investigações acabaram por pavimentar as trilhas percorridas e até mesmo ampliadas pelas demais áreas. Os sentidos que possam ser atribuídos à festa, portanto, têm o caráter de um conhecimento acumulado, em constante reelaboração por esta ou aquela área do conhecimento.

Quanto aos estudos geográficos a respeito da festa, verifica-se uma pluralidade de abordagens, reveladoras não apenas da complexidade em si do evento festivo, como da intensa divisão da Geografia em subdisciplinas. Sendo assim, a festa pode aparecer no âmbito investigativo da Geografia Econômica, da Geografia Política, da Geografia Social, da Geografia Cultural, dentre outras. Há que se salientar, ainda, que as abordagens podem se valer de proposições metodológicas fundadas no estruturalismo, na fenomenologia, no materialismo histórico-dialético... Afora isso, as pesquisas podem estar sendo iluminadas pelas categorias de análise geográfica, quais sejam, a escala, o espaço, o lugar, o território, a rede, a região... Ou valerem-se da tradição propriamente dita, isto é, valerem-se das práticas dos geógrafos e de suas instituições, e que resultaram em temas próprios da ciência geográfica. Trata-se de temas que possuem uma "aderência" com a Geografia, como os estudos que abordam os movimentos populacionais, além de apresentarem uma estrutura que lhes é peculiar.

Existiria no Brasil uma tradição de longa data dos estudos sobre festa no seio da Geografia? Da festa enquanto evento, quer parecer que não. Contudo, desde há muito a festa aparece nos estudos sobre modo de vida e gênero de vida. É o caso de se citar os clássicos textos veiculados pelas publicações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a exemplo da Revista Brasileira de Geografia, em cuja seção Tipos e Aspectos do Brasil⁶⁰, alguma menção era feita à festa.

Estudos recentes, contudo, lançam mão dessas fontes para abordar geograficamente, a festa na contemporaneidade. Não faz muito, Doralice Sátyro MAIA⁶¹ construiu um estudo sobre a vaquejada no Nordeste focando a sua passagem de costume rural para espetáculo urbano. Para demonstrar as transformações ocorridas, a autora se vale das categorias de costume e tradição enquanto pertencentes à Antropologia, e também as de gênero de vida e/ou modo de vida. "tão caras ao alicerce da geografia humana" (MAIA, 2003, p.160).

É interessante observar que em sua investigação a menção a tais categorias tem a finalidade de colar seu trabalho à "nova geografia cultural", atribuindo-lhe uma perspectiva geográfica. Ou seja, observa-se uma grande preocupação da autora com a noção de cultura para conferir um caráter geográfico a seu trabalho. Repetindo, em enquadrar seu trabalho investigativo no campo da Geografia Cultural. Contudo, isso não significa dizer que a sua leitura a respeito da concepção de festa seja marcada pela Geografia. Observa-se, contudo, que a autora enfatiza a ideia de festa como um evento no qual lazer e trabalho se dão concomitantemente no interior da prática social da vaquejada. Nesse sentido, faz referência ao pensamento de Bakhtin e LeFebvre. Apoiando-se sobretudo em Debord, demonstra que a espetacularização conduz à separação lazer-trabalho. Porém, no entender da autora "a festa está na transgressão, no extraordinário da vida, portanto, na alegria, nos encontros, nos namoros, na dança e também no nervosismo de entrar em "cena", na corrida com o cavalo e no 'valeu boi!'" (MAIA, 2003, p.182). Nesse ponto, aproxima-se da concepção de Lopes (2008), que enaltece o mundo da experiência, embora não faça menção à memória da festa que é guardada, levada pelos foliões ao seu término.

⁶⁰ Excertos da Revista Brasileira de Geografia, acompanhados de ilustrações em bico de pena, originaram um volume com mais de 500 páginas, e que teve sua 10ª edição, atualizada e ampliada, colocada no mercado em 1975. Ver referências.

⁶¹ MAIA, Doralice Sátyro. A vaquejada: de festa sertaneja a espetáculo nas cidades. In: ALMEIDA, Maria Geralda de, RATTI, Alessandro JP (orgs.) Geografia: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003. p.159-183

Na esteira dos estudos que apontam para a espetacularização da festa, pode ser citado, ainda, o trabalho do geógrafo Janio Roque B. de Castro.

O geógrafo baiano investigou as festas juninas no Recôncavo Sul da Bahia, mais especificamente nos municípios de Amargosa, Cachoeira e Cruz das Almas. É um trabalho de fôlego, até por tratar-se de uma tese de doutoramento⁶², vinculado ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, em 2008. Nesse contexto, o processo de espetacularização e de turistificação da festa é tomado na sua relação com a formação de polos festivos na referida região recôncava, associada à constituição de uma malha urbana festiva de alcance multiescalar, isto é, capaz de cobrir os territórios sub-regional, regional e estadual. Observa-se que a abordagem geográfica fica evidenciada pela articulação das escalas de análise e pelo uso da categoria território. As noções de reterritorialização e territorialização, seja das festas juninas ou do público que brinca a festa junina, proporcionam a observação das dinâmicas territoriais nas localidades em tela.

O autor analisa os planos Diretores dos municípios e do *city marketing* para monitorar a emergência dos polos festivos. Pelas particularidades da abordagem e pela utilização de um referencial teórico pautado em pensadores que transitam do pensamento estruturalista para o pós-estruturalistas, o trabalho pode ser situado no campo da Geografia Urbana e da Geografia Social. É importante destacar que Castro trabalha questões entre as quais "a festa como território" (CASTRO, 2012, p.37). No tocante a essa concepção, quer parecer que o geógrafo baiano compartilha da mesma perspectiva que Aureanice de Mello Corrêa. A geógrafa da Universidade Estadual do Rio de Janeiro concebe que a festa como território "se constitui por meio das práticas culturais inseridas em uma multiplicidade de relações de diversas natureza (religiosa, econômica, artística, lúdica, política etc.)" (CORRÊA, 2005, p.149).

Sem a intenção de desenvolver um estudo focando uma festa específica, Carlos Eduardo S. Maia, professor do Departamento de Geografia da Universidade

⁶²A tese de Castro foi transformada em livro, publicado em 2012 pela EDUFBA a Editora da Universidade Federal da Bahia, sob o título "Da casa à praça pública: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano".

Federal de Goiás (UFG), desenvolveu um trabalho mais generalizado no qual destaca alguns conceitos de festas populares construídos por áreas que não a Geografia, o significado de participação nas festas, assim como alguns aspectos da temporalidade e da espacialidade associados a tal participação. Por fim, o autor sugere "algumas possibilidades de pesquisa de cunho geográfico" (MAIA, 1999, p.191).

O autor reforça as observações muito frequentemente presentes nos trabalhos geográficos a respeito de festas populares, de que lhes é dada pouca atenção pela comunidade de geógrafos. Contudo, salienta que "as festas apresentam-se como um rico manancial àquelas que enveredam pelas trilhas da geografia cultural" (MAIA, 1999, p.214). Nesse contexto, sugere alguns eixos de pesquisa, a seguir listados:

- As territorialidades das festas populares;
- As redes geográficas formadas pelas festas;
- As interações espaciais promovidas pela festa;
- As festas e(m) seu lugar; e
- A espacialidade das festas. (MAIA, 1999).

Importantes estudos sobre festa, desenvolvidos no campo da Geografia Humana têm sido levados a termo pela geógrafa mineira, radicada em Goiânia onde atua na UFG, Maria Geralda de Almeida. Os dois artigos selecionados⁶³ se caracterizam por expressarem uma reflexão sobre festas rurais, concebidas como patrimônio imaterial, e os impactos advindos de sua turistificação. Nesse contexto, a autora, a exemplo de Maia (2003) e Castro (2012), também revela o movimento que essas festas realizam em direção à sua espetacularização. A elaboração de sua *análise geográfica* das festas é marcada pela ideia de "construção do território simbólico". Com isso, seus estudos como um todo se expressam dentro do chamado enfoque geográfico, e a festa particularmente é apresentada para o leitor como um evento igualmente geográfico. Quer dizer, os conceitos de território, territorialidade, territorialização situam-se em um primeiro plano para se prestarem a uma leitura

⁶³ ALMEIDA, Maria Geralda. Sentidos das festas no território patrimonial e turístico. In: COSTA, E. B., BRUSADIN, L. B., PIRES, M. C. (Orgs.). **Valor patrimonial e turismo**: limiar entre história, território e poder. São Paulo: Outras Expressões, 2012. p.157-171. Festas rurais e turismo em territórios emergentes. ALMEIDA, Maria Geralda de. Festas rurais e turismo em territórios emergentes.

geográfica da sociedade e, por conseguinte, dos eventos festivos abordados nos dois trabalhos.

Do ponto de vista teórico-metodológico, sua abordagem da festa mostra-se enriquecida e atualizada pelo pensamento do geógrafo francês Guy Di Méo. De fato, sua obra *La Géographie en fêtes*⁶⁴, constante nas referências dos dois trabalhos em tela, prestou-se para dar relevo à ideia de que "a festa possui, de fato, a capacidade de produzir símbolos territoriais nos quais o uso social se prolonga além de seus acontecimentos" (ALMEIDA, 2012, p.162).

O simbolismo festivo nessa perspectiva tem se revelado como um elemento conceitual da maior relevância para as abordagens em Geografia Social e também em Geografia Cultural. É apropriado, portanto, estender as reflexões a seu respeito, dado o valor que possui do ponto de vista epistemológico. Muito embora a referência a que se fará seja a Geografia francesa, isso não deve significar qualquer demérito ao pensamento geográfico brasileiro. Ao contrário, existe uma tradição de longa data que legitima as relações entre as duas escolas. Ademais, as fronteiras no campo do conhecimento geográfico também se encontram em movimento. "Mesmo o conhecimento especializado reclama pelo contato com horizontalidades, buscando encontrar assim a razão de sua verticalidade" (HISSA, 2002, p.307).

Uma observação inicialmente pede para ser feita. É do conhecimento do público geográfico francês que a Geografia Social experimentou, muito recentemente, uma crise, ao menos na França. Em uma conferência proferida na *Escole des Hautes Etudes Doctorales*⁶⁵, em Paris, Guy Di Méo expôs números surpreendentes, que por si só atestam o declínio da Geografia Social francesa, decerto após um período de apogeu. Em, 1989, por exemplo, 130 geógrafos se autoproclamavam adeptos da Geografia Social, o equivalente a 10% dos geógrafos franceses. Em 2002, os números apresentaram uma oscilação para baixo, ficando em 127 geógrafos sociais, correspondendo a 6,5% do total. Em 2007, os indicadores foram, respectivamente, 59 e 3%. Em contrapartida, aqueles que se declaravam

⁶⁴ DI MÉO, Gui. **La géographie en fêtes**. GAP: Ophrys, 2001.

⁶⁵ Genèse et declin de la géographie sociale française: 1970-2008. Palestra preferida em 23/05/08, em Paris, transcrita na obra de Yves RAIBAUD, *Géographie Socioculturelle*.

geógrafos culturais em 1989 totalizavam 50, que em valores percentuais dava tão somente 4%. A partir de então, esses índices só fizeram crescer: 264 geógrafos culturais, correspondendo, em 2007, a 10% dos geógrafos franceses. (RAIBAUD, 2011, p.20)

Yves Raibaud é músico de formação e, segundo Di Méo no prefácio de sua obra *Géographie socioculturelle*⁶⁶, um apaixonado pelas Ciências Sociais, que ingressou tardiamente na Geografia. Atualmente é professor na Universidade de Bordeaux e, para habilitar-se para esse fim, escreveu e defendeu uma tese em 2010. Em sua pesquisa, Raibaud perseguiu dois objetivos. De um lado, ampliar o universo dos objetos vinculados no campo de investigação da Geografia. E, de outro, esboçar as linhas gerais de uma nova sensibilidade disciplinar associando as posições da Geografia Social e da Geografia Cultural⁶⁷. (DI MÉO, 2011, p.7).

Para tanto, Raibaud visitou não apenas o pensamento de Guy Di Méo, particularmente a sua obra *Géographie sociale e territoire* (1998), como o de Michel Lussault, através do livro *L'homme spatial* (2007). Do primeiro, ele extraiu os fundamentos que dão sustentação ao conceito de formação socioespacial, os quais têm suas raízes no pensamento kantiano acerca "da coexistência de duas realidades (fenomenal e numênica)"⁶⁸ (RAIBAUD, 2011, p.27). Do segundo, a concepção de homem espacial⁶⁹ o qual "se constrói no e para o espaço, ao mesmo tempo que faz a sociedade"⁷⁰ (RAIBAUD, 2011, p.31). A partir desses elementos, e reafirmando que os objetos de estudo da ciência geográfica possuem um caráter compósito, ou seja, uma permanente conexão do material e do ideal, o autor apresenta "novos objetos", dentre eles, a música. Na sua perspectiva, a música pode converter-se em território, quer dizer, com base na relação entre música e

⁶⁶ RAIBAUD, Yves. *Geographie socioculturelle*. Paris: L'Harmattan, 2011.

⁶⁷ DI MÉO, Guy. Préface. In: RAIBAUD, Yves. *Geographie socioculturelle*, Paris: L'Harmattan, 2011. p.7-11.

⁶⁸ "... de la coexistence de deux réalités (phénoménale et nouménale) espaces: celui qui a rapport avec le monde des phénomènes et des lois physiques

⁶⁹ "...l'homme est um "animal spatial" et les sociétés sont um arrangement des spatialités" (LUSSAULT, 2007, p.9).

⁷⁰ L'homme spatial se construit dans et par l'espace, em même temps qu'il fait société.

espaço, territórios são construídos a partir da música, por exemplo, através dos festivais de música, que se repetem permanentemente em determinadas localidades. Mesmo porque "a existência é uma ação espacial permanente"⁷¹ (LUSSAULT, 2007, p.34).

Feitas essas breves considerações, a "geografia das festas" pode, então, ser lida e interpretada a partir dos laços existentes entre Geografia e Linguagem, isto é, com base nas ideias de enunciação e performatividade, conforme se está tratando adiante no tópico intitulado *O espetáculo no bumbódromo e seu espelhamento no espaço escolar*. É necessário destacar, portanto, que as preocupações dos geógrafos franceses com o "resgate" da Geografia Social se projeta nas festas. Não é à toa que Di Méo, concebendo a festa como "um código sócio-cultural impresso no espaço" (DI MÉO, 2001, p.3)⁷² Aliás, há uma sutil passagem na introdução de sua *La Géographie en fêtes*, reveladora de seus esforços pela renovação da Geografia Social. "Lembramos que nosso objetivo visa ditar as especulações da geografia social de um quadro fecundo de reflexão, ancorado em uma atualidade bem viva" (DI MÉO, 2001, p.9).

2.3 A FESTA NA ESCOLA

Em qual categoria as festas próprias ou comumente comemoradas no espaço escolar podem ser inscritas? As festas escolares se institucionalizam no Brasil com a criação dos Grupos Escolares. A esse respeito, cumpre explicar que o surgimento dessa instituição de ensino se insere no mais amplo processo da escolarização da infância no Brasil no período republicano. De fato, a legislação que

⁷¹ "L'existence serait ainsi une action spatiale permanente." Essa passagem faz lembrar o pensamento de Milton Santos, que afirmava que "não há produção que não seja produção do espaço, não há produção do espaço que se dê sem o trabalho. Viver, para o homem, é produzir espaço" (SANTOS, Milton, 1988, p.88)

⁷² Rappelons que notre objectif vise à doter les spéculations de la géographie sociale d'un cadre fécond de réflexion, ancré dans une actualité bien vivante.

normaliza sua implantação é de 1893, muito embora o tempo transcorrido para tal variasse de unidade para unidade da Federação. Assim, se a instalação dos primeiros Grupos Escolares se deu em 1814 em São Paulo, no Piauí somente se consubstanciou em 1922. (VIDAL, 2006). É importante destacar que os Grupos Escolares inauguram no Brasil as escolas graduadas, apresentando um ensino seriado e sequencial, com um calendário que coincidia com o ano civil e que, ao seu término, definia a passagem ou não de uma série para outra por meio de um sistema de avaliação. A figura do professor regente e do diretor escolar passam a integrar essa que se tornava uma nova hierarquia funcional pública na época.

Porém, tão expressiva quanto a inauguração de uma nova prática do caráter escolar foi a construção de "um conjunto de práticas rituais e simbólicas" que resultou na disciplinarização de comportamentos, seja de professores ou de alunos, e na disseminação de valores e normas sociais. (VIDAL, 2006, p.9) Foi através dessa escola resignificada que as comemorações cívicas foram assumidas, tendo em vista "oferecer à nação elementos para a construção de uma memória coletiva" (BENCOSTTA, 2006, p.319). Assim, uma série de datas cívicas passaram a ser festejadas, sendo atribuído ao desfile toda uma carga simbólica, capaz de incutir nas crianças, um imaginário, um sentimento cívico: o Dia da Pátria (7 de setembro), o Dia da República (15 de novembro), o aniversário de Getúlio Vargas (19 de abril), a Semana de Duque de Caxias (ocorria no mês de agosto). Entre outras comemorações cívicas, representadas também pelo desfile e com a finalidade de estreitar os laços de solidariedade cívica, havia a do Dia da Raça, festejado no início de setembro.

Além das festas cívicas, a escola brasileira convive com outras modalidades festivas, de sentidos variados, dentre eles o religioso. O Natal e o Carnaval também são datas presentes no calendário escolar. Não ficam de fora o Dia das Mães e o Dia da Criança, assim como as tradicionais festas juninas. Algumas dessas festividades não são facilmente enquadradas na classificação assinalada por Di Méo e exposta anteriormente no presente trabalho. Melhor dizendo, os festejos escolares, quaisquer que sejam as categorias, não podem ser tomados tão somente como réplicas das festividades que se desenrolam no espaço social. Mesmo porque, além

de desempenhar uma função patriótica, caso dos festejos de natureza cívica, a assunção de "datas comemorativas" enquanto atividade e/ou conteúdo escolar e, portanto integrantes do tempo de atividade educativa e formativa, constituem um tempo a aprender. Nesse ponto, o Estado faz da escola primária um recurso para incutir e perpetuar valores nacionais. Quer parecer que a ideia de tempo como instituição coercitiva, de acordo com Elias (1998), se faz presente nesse contexto. Ou seja, trata-se de uma prática que se situa para além do desenvolvimento de uma cultura cívica.

As festas oficiais da Idade Média, tanto as da Igreja como do Estado feudal "contribuíam para consagrar, sancionar o regime em vigor, para fortificá-lo. O elo com o tempo tornava-se puramente formal, as sucessões e crises ficavam totalmente relegadas ao passado. Na prática, a festa oficial olhava apenas para trás, para o passado de que se servia para consagrar a ordem social presente" (BAKHTIN, 2013, p.8). As festas cívicas no Brasil de Vargas também se inserem em um projeto político "que o colocavam como um grande administrador, que estaria conduzindo a pátria, desde outubro de 1930, com esplendor e glória" (Bencostta, 2006, p.303). Segundo o pesquisador em História da Educação da UFPR, o uso dos desfiles patrióticos no contexto de uma cultura cívica varguista encontrava-se articulado a um projeto de modernidade, nacionalismo e ordem pública. (BENCOSTTA, 2006)

Contudo, o discurso que funda uma educação redentora e articulada ao projeto de construção de uma nação moderna, é anterior. Há um discurso pedagógico que, embora circule no momento atual, foi construído em pleno processo de invenção do Brasil moderno. É interessante observar que, ao mesmo tempo em que o projeto de modernização fazia menção à construção da nação, à afirmação de uma nova identidade nacional e até mesmo cultural, o discurso pedagógico deveria responder pela inculcação dos novos valores e referência nas gerações que afluem à escola. Assim posto, as festas da e na escola são de uma complexidade merecedora de toda a atenção. Afinal, sua inserção no espaço escolar é parte integrante do discurso pedagógico. Sendo assim, suas condições de produção necessitam ser destacadas, mesmo porque o discurso pedagógico também se constitui como lugar de poder. Assim, é preciso atentar para os sujeitos que são afetados no jogo dialético entre o discurso pedagógico e a prática pedagógica. Suas vozes são ouvidas? Há espaço para elas?

É importante salientar que o discurso pedagógico se efetiva e adquire sentido na mesma proporção em que uma elite intelectual plural contribui para o aparelhamento do Estado. Ou seja, o discurso pedagógico é, em boa medida, reflexo, projeção, da ciência positiva da época. É, ainda, o discurso da e pela racionalidade técnica. Esse discurso se institucionaliza, cria raízes na escola, aparelha ideologicamente o espaço escolar. Promove sua perpetuação.

Coube um papel significativo aos intelectuais da educação, notadamente nas três primeiras décadas do século XX, na construção do moderno no Brasil, quer dizer, do imaginário moderno no país. Seu contexto imediato, por outro lado, abarca uma série de instituições, como as escolas, os institutos de educação, os institutos de pesquisas educacionais, entre tantos outros. É nelas que se verifica a circulação não de um, mas de vários discursos, vinculados ao contexto sócio-histórico que lhes dá sentido.

O período que teve início em 1870 e se prolongou até 1937 guarda os elementos da criação do Brasil moderno. Sua configuração mais evidente fica expressa durante os anos de 1920/30. Profundas e rápidas transformações sociais e políticas aconteceram na época, sob o impacto de duas doutrinas, a saber, o positivismo e o republicanismo. O projeto de modernidade demandava, por sua vez, importantes articulações entre os intelectuais e o Estado, notadamente aqueles vinculados à medicina, à educação e à engenharia, o que não significa excluir a geração literária de 1920. (HERSCHMANN; PEREIRA, 1994) Tratava-se, destarte, de inserir o país na Ordem da Revolução Industrial e promover a difusão de novos valores e modelos que servissem de referência para a sociedade brasileira.

Desta forma, é necessário salientar que se buscava construir a nação e projetar uma imagem de país no cenário internacional que o colasse ao "mundo civilizado" europeu. "Civilizar" tornou-se a palavra de ordem, daí a insistência com reformas sanitárias, pedagógicas e arquitetônicas. O discurso da ciência aplicada, de cunho positivista, elaborado pelos cientistas, apontava nessa direção. Novas relações de trabalho, um mercado mais amplo, urbanização e industrialização. Enfim, assumia-se um projeto que se abria para o capitalismo financeiro e industrial, em substituição à economia agroexportadora de raízes coloniais.

O projeto moderno inventado em 1870 só fez ganhar corpo e se consolidar ao longo dos anos de 1920 e 1930. Intelectuais de variados matizes, articulados com o Estado ou a ele se contrapondo, ocupando o eixo Rio-São Paulo, ou situados mais à margem, alimentavam o imaginário moderno no Brasil. Educadores, literatos, engenheiros, médicos, mas também psicólogos, antropólogos, historiadores, sociólogos, geógrafos, enfim uma gama de pensadores, aos quais devem ser somados militares e representantes do clero, construíram discursos que ainda circulam em nossa sociedade. Como os educadores e seus discursos fundaram o debate moderno sobre a educação no Brasil? Em que medida corroboraram o aparelhamento do Estado?

É inegável que a cidade do Rio de Janeiro, o Distrito Federal, melhor dizendo, desempenhava um papel de vanguarda do projeto modernista do Brasil. A função política decorrente do fato de ser a capital da República, reforçada pela crescente centralização do poder após a Revolução de 30, conferia ao Rio de Janeiro maior expressividade. A existência do Colégio Pedro II, fundado na década de 1830, já era uma referência, um modelo de escola secundária para o território brasileiro. A partir de 1930, algumas medidas do poder central reforçavam essa prática, como a criação do Ministério dos Negócios da Educação e da Saúde Pública, o Departamento Nacional de Ensino, o Conselho Nacional de Educação, entre outras. Não resta dúvida de que as medidas adotadas por Anísio Teixeira entre 1931 e 1935, quando ocupou a direção da Instrução Pública no Rio de Janeiro, também tiveram um alcance nacional. É o caso de se citar a criação do Instituto de Pesquisas Educacionais e o Instituto de Educação, este último referência nacional para a formação de professores. Enfim, o Estado aparelhava-se, assegurando sua presença nas diversas Unidades da Federação. As redes estaduais de ensino sob sua influência faziam circular um novo discurso, pautado também no modelo da racionalidade técnica. Este modelo orientava a formação do professor no que diz respeito ao que ensinar e ao como ensinar (MONTEIRO, 2002, p.129).

Embora delongada, a exposição apresentada acerca das condições de produção do discurso pedagógico na realidade educacional brasileira se prestou para afirmar o papel da escola na construção do moderno no país. Um aspecto que se salientou trata do aparelhamento do Estado e da instituição escolar com a

participação de profissionais que fundaram os princípios da racionalidade técnica, que é marcadamente antiemocional. Afora isso, é necessário atentar para a ideia de os discursos pedagógicos serem

um lugar de poder porque envolvem disputas entre as diferentes formas de ordenação, de explicação, de hierarquização e de classificação do mundo escolar. Eles instituem e organizam o universo escolar, determinando ações, comportamentos, relações, posições (lugares epistemológicos). São, assim, todos os sistemas conceituais, as taxionomias, as linguagens de análise e os dispositivos de normalização da escola, as técnicas de estruturação da realidade escolar (as maneiras de dizer e de fazer). (PERES, 2005, p.123).

Segundo a professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) os discursos pedagógicos produzidos em variadas circunstâncias e diferentes escalas, seja na esfera particular da escola ou na mais abrangente de uma secretaria de educação, estabelece-se um jogo dialético entre as práticas escolares e os discursos. Se, de um lado, os discursos pedagógicos produzem práticas pedagógicas, estas repercutem nos discursos, alimentando-os. Um "sistema de verdades" se institui. (PERES, 2005) Contudo, e embora "sendo hegemônicos em determinadas situações e contextos, não se impõem de forma direta, absoluta e imediata na prática escolar" (PERES, 2005, p.116). Ou seja, os discursos pedagógicos legitimam e reafirmam práticas pedagógicas, bem como as modificam ou rejeitam.

Contudo, há mecanismos de estruturação e de ordenação da realidade escolar, constitutivas do discurso pedagógico, que perenizam. Assim, convém destacar que a organização e a estruturação do espaço escolar passaram por expressiva mudança com o ingresso do país na era republicana. Afinal, a sociedade brasileira herdou um patrimônio escolar que, além de disperso e desarticulado, mostrava-se particularmente diverso.

Como visto anteriormente, a instituição dos chamados grupos escolares e das escolas normais, mas também dos colégios, deu-se em pleno processo de urbanização da realidade social e econômica brasileira. Foi nesse contexto, e respondendo aos ditames da modernidade pedagógica, que o edifício escolar passou a ser desenhado. Reforma arquitetônica e reforma pedagógica ocorriam concomitantemente. Espelhavam-se e espelhavam o projeto modernista do país.

É interessante observar que nas primeiras décadas republicanas prédios singulares foram edificadas. Suas dimensões e fachadas obedeciam a uma concepção de educação ao mesmo tempo que integravam o discurso político da época. Mais do que isso, deveriam simbolizar os novos valores da sociedade na busca por um novo lugar para a cultura e a educação (IWAYA, 2005, p.179). Das plantas arquitetônicas nasciam espaços que, a um só tempo, situavam alunos e professores em seus papéis sociais e asseguravam a funcionalidade à escola. Não são poucos os exemplos de espaços escolares com entrada exclusiva para o diretor e o corpo docente, assim como era inconcebível a presença de alunos na sala dos professores. Nessa perspectiva, a organização do espaço escolar e a modernidade pedagógica são indissociáveis.

Embora situada em um tempo distante, a Arquitetura Escolar a que se faz referência ainda se mantém preservada nos dias atuais, e não são poucos os edifícios que permanecem em uso para fins escolares. A arquitetura neoclássica, típica da Primeira República, convive com as formas geométricas simples e o concreto aparente do período desenvolvimentista do Governo JK, assim como com os projetos padrão cada vez mais frequentes. (KOWALTOWSKI, 2011) Algumas mudanças foram introduzidas nas plantas, novos materiais são constantemente incorporados nas construções. Contudo, os edifícios modelares se repetem, muito embora a escola enquanto instituição precisa de um espaço novo. "Temos exemplos de escolas que apresentam outras possibilidades para a sala de aula e para o prédio escolar – escolas alternativas, às vezes funcionando em sítios, chácaras, onde há maior valorização das outras linguagens" (FRANÇA, 1994, p.83). A festa na escola é expressão e comunicação de valores comunitários e identitários. Em qual espaço escolar a "festa de Dona Georgina" se manifesta? Em que espaço sua festa se repete?

A arquitetura do Colégio Estadual Almirante Tamandaré ⁷³ onde a Professora Georgina lecionou durante anos, é típica do recorte temporal que vai de 1921 a 1950, conforme periodização adotada pela arquiteta Dóris C. C. K. Kowaltowski (2011), de naturalidade alemã, radicada no Brasil desde os anos 1980 e atualmente atuando como pesquisadora na Faculdade de Engenharia de Limeira

⁷³ Escola Estadual de Ensino Fundamental "Almirante Tamandaré".

da Unicamp (FEL). Entre as características que se destacam desse período, vale assinalar que o edifício não é mais compacto, como no período precedente, e apresenta pilotis, ampliando as áreas livres para outras atividades, como as recreativas. Na realidade, a escola em tela dispõe de uma vasta área, uma vez que ocupa o terreno de um quarteirão inteiro.

FIGURA 8 - ESCOLA ESTADUAL ALMIRANTE TAMANDARÉ



FONTE: O autor

O Colégio Estadual Almirante Tamandaré foge das características dos edifícios modulares produzidos em série. Contudo, o predomínio dos tons cinza azulados em suas paredes, a ausência de ruas e praças no seu conjunto paisagístico, a cobertura vegetal que se esparrama em seu terreno, que se doura na época da estiagem, formam uma paisagem cujo visual experimenta uma anamorfose, causada pela excessiva luminosidade da região. Em termos arquitetônicos, passa longe da sensibilidade cobrada por PALLASMAA:

As imagens da retina da arquitetura contemporânea certamente parecem estéreis e sem vida quando comparadas com o poder emocional [...] do poeta. O poeta libera o aroma e o sabor escondidos nas palavras. Por meio de suas palavras, um grande escritor é capaz de construir uma cidade inteira com todas as cores da vida. Nas obras de arquitetura significativas também projetam imagens completas da vida. De fato, um grande arquiteto libera imagens da vida ideal que estão escondidas nos espaços e nas formas. (PALLASMAA, 2011, p.52-53).

Contudo, a sensibilidade da vida também opera fora das cores e das luzes, do poder imaginário do olfato, dos impulsos oníricos dos sons, das formas e texturas. Uma estética contemplativa também emerge da sombra e da penumbra:

Ao visitar as entranhas de vastas construções, como templos, numa hora em que a luz externa já não as alcança, não terá o leitor visto o ouro aplicado a um biombo ou a uma folha de porta corrediça capturar a ponta de um único feixe de luz proveniente de jardins distantes e emitir um difuso clarão de sonho? Penso que em nenhuma outra situação a beleza do ouro é tão pungente quanto essa em que seu clarão irradia, assim como o céu do entardecer, uma frágil luminescência dourada na penumbra ao redor. (TANIZAKI, 2007, p.36-37).

O que dizer do discurso pedagógico ou sua análise? Ao priorizar uma linguagem que tem por finalidade integrá-lo cada vez mais aos princípios da racionalidade técnica, vislumbrados pela ciência positiva, mais se esvazia mergulhado na própria retórica. O modelo da racionalidade técnica impõe um distanciamento entre o projeto da modernidade pedagógica e a realidade ordinária dos alunos e professores que só faz contribuir para a edificação de uma pedagogia antiemocional. Nesse contexto, uma quase antipaisagem, nos termos de Andreotti (2008), um quase não-lugar na concepção de Augé (1994) domina os espaços escolares.

Por outro lado, esse mesmo projeto modernista sofreu os impactos causados pela geração de 22 na sua tentativa de construção de uma identidade cultural e nacional. Manifestando ou não uma oposição ao projeto nacionalista de Vargas na metade do século XX a sensibilidade de pensamento de intelectuais artistas como Cecília Meireles, Heitor Villa-Lobos e Cândido Portinari contaminou a esfera escolar⁷⁴. Uma produção artística de inúmeros alunos atestando que as artes modernas promoveram uma aproximação da escola com as ruas, expressava as imagens da cidade e de seus moradores menos favorecidos no interior da escola pública. (NUNES, 1994) Práticas socioculturais adentraram a escola influenciando as

⁷⁴ Os coros orfeônicos de professores e alunos, nascidos dos sonhos de Villa-Lobos, proporcionaram apresentações de proporções gigantescas, como a ocorrida em 1940. Na data, Villa-Lobos regeu um coral de quarenta mil vozes de estudantes, no estádio de São Januário (FURLANETTO, 2006). Cecília Meireles, quando dirigiu o Centro de Cultura Infantil nos anos de 1930, e que funcionava no antigo Pavilhão Mourisco, em Botafogo, organizou a primeira Biblioteca Infantil do país (NUNES, 2007). Também o projeto de Portinari, saído de seu recém-criado curso de pintura mural e cavalete na Universidade do Distrito Federal, alterou o cotidiano pedagógico escolar.

práticas escolares, tendo passado a integrar o mundo escolar. Consequentemente, o espaço escolar tornou-se, simultaneamente, produtor e reproduzidor da produção social e cultural. Nesses termos, a escola é uma instituição, assim como outras que "produz uma cultura que lhe é própria e peculiar"⁷⁵ (VIDAL; SCHARTZ, 2010, p.20). Independentemente de ser um aparelho ideológico do Estado, de prestar-se para reproduzir a cultura da classe dominante, ela produz uma cultura e é um espaço no qual outras culturas, como a infantil, juvenil, religiosa, também circulam. Sendo assim, a escola é, ela também, um espaço de conflito e de resistência. Nos termos já apontados por Hall (2011), onde o novo pode dele emergir.

Essa concepção em que o espaço escolar é reproduzidor de uma cultura dominante, só faz reforçar que "a repetição está dentro do contexto escolar. Não só a repetição de conteúdo, através de exercícios de memorização ou mecanização, mas também a repetição de uma forma, presente na configuração das salas de aula e de todo ambiente escolar, ajudando a garantir o controle e a disciplina" (FRANÇA, 1994, p.73). Não poucos trabalhos na área da Educação dedicaram atenção à estruturação do espaço escolar, em uma perspectiva foucôtiana, fosse com base na "microfísica do poder, fosse pela lógica panóptica de 'vigiar e punir'".

Por outro lado, a escola contém, um estado latente, uma energia capaz de criar a variedade a partir da homogeneidade. Nomes como o de Demerval Saviani⁷⁶, por exemplo, estabeleceram uma oposição ao pensamento fatalista de Bourdieu e Passeron em uma impactante obras. *A reprodução de elementos para uma teoria do sistema de educação*⁷⁷, na qual os franceses destacam que o sistema escolar é determinantes para a perpetuação da estrutura das relações de classe e também para legitimá-la. Afora isso, a concepção, já exposta pouco atrás, de que a escola produz uma cultura peculiar e que no seu ambiente culturas diversas circulam, pode trazer ao movimento cotidiano em seu interior uma força que supere os imperativos da forma. Mais do que isso, pode emocionalizar o espaço escolar. Trata-se de uma

⁷⁵ As autoras se referem à cultura escolar.

⁷⁶ Na obra.

⁷⁷ BOURDIEU, P., PASSERON, J. C. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de educação. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

referência direta à brincadeira de boi que a Professora Georgina Ramos da Costa, natural de Itaituba (PA), criou em 1981 quando ainda lecionava na escola já citada anteriormente.

É nos pequenos detalhes de sua fala, de suas ações que podem ser percebidos os determinantes de um acontecimento de grande repercussão, ou seja, a passagem de uma festa de escola para a rua e o bumbódromo. Esses acontecimentos, por outro lado, guarda estreita relação com a noção de fronteira cultural, isto é, uma fronteira que pode ser metaforizada enquanto passagem, encontro. Foi dentro da concepção de fronteira como encontro de culturas, que duas brincadeiras de boi deixaram marcas indeléveis no espaço da sociedade de bumba meu boi, de raiz nordestina, a primeira delas desenvolvida sob a liderança de Gregória Sampierri, que chegou a Guajará-Mirim na década de 1960, procedente de Porto Velho. A cidade lindeira foi incorporada como seu lugar de vivência até o fim de seus dias. Dona Gregória, como era tratada, é considerada a pioneira do folguedo de boi no município tendo criado o Boi Pai do Campo⁷⁸. Embora não coubesse fazer um levantamento com profundidade de sua história de vida, várias gerações de municípios relataram momentos das brincadeiras do bumba meu boi de Dona Gregória.

As brincadeiras de bumba meu boi em Guajará-Mirim foram costumeiramente representadas no mês de junho, no período das tradicionais festas juninas. O folguedo de Dona Gregória, e posteriormente o de Dona Georgina, tinha início em um arraial ao lado de sua casa para depois percorrer algumas ruas das cercanias. Não foram colhidos detalhes do cortejo do boi, mas não faltaram lembranças do espírito que reinava naqueles idos. Algo que faz lembrar as palavras de Mello Filho: "Há dias no ano em que o povo precisa fazer-se criança. Contrariar esta lei, é torná-lo triste, desgraçado" (MELLO FILHO, 1871, p.57). E de fato a memória recuperada pelos que brincavam com o boi é de um misto de alegria e susto. As personagens, a música, os movimentos dos brincantes causavam uma emoção que mobilizava sentimentos de medo, uma espécie de pavor, que logo se esvaziavam em meio aos gritos e muita correria. Esse estado de ânimo, cumpre assinalar, era intensificado pelo fato de Dona Gregória professar o candomblé.

⁷⁸ Certamente que a hipótese de a brincadeira de bumba meu boi ter sido manifesta em período anterior não deve ser descartada, dado que sua realização no interior dos seringais era comum, até mesmo pela grande contingente de trabalhadores nordestinos nelas empregados.

Dona Georgina, por seu turno, dá início ao "seu" boi em 1981, quando atuava como professora de uma turma de Ensino Especial e também da Primeira Série, no nível equivalente ao Ensino Fundamental:

Ele [o boi] começou assim: na época, eles [corpo dirigente] me tiraram para marcar quadrilha, no mês de junho. Porque eu era muito dinâmica, e não tinha quem fizesse as quadrilhas para abrilhantar o arraial. Ela me tirou, a minha diretora [Professora Valdeci dos Santos Paz]. Eu só botava quadrilha, foi o que ela pediu. Ela disse assim: "Eu já estou enjoada de quadrilha. Você não sabe botar dança?" Sei várias danças. Aprendi quando fui interna, desde criança, no maior colégio que tinha em Santarém. Lá eu aprendi muita coisa. Então eu disse: "eu sei". "E o que tu vais por?" "Um boi". "Um boi?". (D. Georgina, 71 anos, 2009)

Seus saberes docentes, construídos no conjunto de suas vivências foram direcionados para a organização da brincadeira. Ao mesmo tempo que compunha uma festa escolar, no contexto de "uma ação com um tempo e um lugar determinado, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um assunto que é celebrado e comemorado" (BENCOSTTA, 2006, p.300-301), a brincadeira compunha o conjunto das práticas escolares, isto é, "todas as vivências, experiências e ocorrências escolares – intencionais ou não – entendidas como práticas socioculturais" (PERES, 2005, p.120). De fato, a brincadeira de boi, as danças de quadrilha revelam as inter-relações produzidas entre a escola e o mundo que lhe é exterior e sua incorporação enquanto atividade e conteúdo escolares. Enquanto algo que é também significado e recriado pela escola, que lhe é próprio, contempla, então, o universo da cultura escolar.

Na fala de Dona Georgina, há uma sutil referência a essa reflexão recém exposta, quando as crianças reagem, assustadas, ao convite para integrarem a brincadeira:

Ai eu disse, bem então vou pedir permissão para tirar meus componentes. E ninguém queria porque achava que era macumba: "Chi, eu não quero, porque boi é macumba!" Não! Boi é Folclore! Daí que eu arranjei quarenta alunos. Ela me deu uma sala de aula pra gente ensaiar. E o vice-diretor tocava e encantava. E os meninos dançavam. (D. Georgina, 71 anos, 2009)

Ao fazer uso de sua competência enquanto professora de Artes, D. Georgina contorna o desentendimento dos alunos, porém a permanência nas instalações da

escola, dos materiais confeccionados por ela teve curta duração. Cerca de dois anos depois, a direção do Colégio Almirante Tamandaré solicita sua saída:

Eu fiz um boi, muito feio, fiz com pano, cola cipó, agulha. O boi era feio, eu não sabia fazer boi. Assim mesmo eles dançavam. Ai, quando passou dois anos, no mês de junho, ela disse: "Vamos acabar com esse boi? Ele rouba espaço lá dentro do almoxarifado pra ser guardado". Pois, eu disse, "eu não vou acabar, eu vou levar pra minha casa". Eu já morava aqui perto do colégio, né? "Eu vou levar pra minha casa". Ela disse: "leva". Ai eu trouxe pra minha casa, e comecei a ensaiar aqui na minha casa [fazendo referência à rua], com os meninos. Ai foi chegando gente que gostava do boi. Mande fazer outro boi, na Bolívia! Mas era muito grande! (D. Georgina, 71 anos, 2009)

Assim, foi por volta de 1983 que uma "nova geografia da festa do boi" passa a ser inscrita no espaço da sociedade guajaramirense, proporcionando novas dinâmicas territoriais, conformando territorialidades até então inconcebíveis. Paulatinamente a brincadeira passaria a incorporar atributos culturais locais, próprios, reveladores das expressões e das experiências de grupos e segmentos da sociedade rondoniense. A (re)territorialização da festa dando-se concomitantemente a uma crescente emocionalização de seu espaço.

2.4 O ESPETÁCULO NO BUMBÓDROMO E SEU ESPELHAMENTO NO ESPAÇO ESCOLAR

Quantas pessoas afluem ao bumbódromo em dia de festa? São milhares, não paira dúvida. Contudo, não houve como precisar. O último evento ocorrido, em agosto de 2012, teve os portões abertos, não havia catracas ou qualquer mecanismo que possibilitasse a contagem do público presente. Embora estando no evento, membros do Corpo de Bombeiros da Polícia Militar no município não geraram em tempo hábil informação alguma a esse respeito. Independentemente dos números, é uma festa grande. Em redor da arena, nas arquibancadas ou postados de pé à sua frente, as pessoas se voltam para o show. No anel externo à arena, inúmera pessoas circulam. Casais se formam, e de mãos dadas se enamoram com a festa. Famílias compartilham mesas, distribuídas defronte das

barracas de comidas e bebidas. O som alto dá o tom da festa: as pessoas vibram, a multidão presente quer festejar! O espaço da festa encontra-se emocionalizado, a festa está territorializada.

Certa *numerologia* poderia ser reclamada para dar relevo e contorno à festa-espetáculo. Cifras impressionam, alçam o festejo para um outro patamar, atribuindo-lhe uma magnitude, mas uma magnitude de econômica e política, passível de críticas. A quem cabe o controle do festejo? Quais foram os caminhos trilhados para atingir a grandeza de espetáculo? Em que nível de espetacularização o Boi Bumbá de Guajará-Mirim se encontra? Em outros termos, o fato de o festejo ter-se alojado em uma arena lhe subtrai os aspectos originais e que lhe conferiam autenticidade? Nesses termos, estaria o festejo reduzido tão somente à uma encenação?

FIGURA 9 - BUMBÓDROMO DE GUAJARÁ-MIRIM - 2012



FONTE: O autor

A problemática da autenticidade sugere uma breve retomada acerca das críticas desferidas na direção da massificação da cultura, pelo pensamento da Escola de Frankfurt a respeito da indústria cultural,

pois a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são um conjunto. Até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo de aço. (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p.99).

Ao fazerem referência não apenas aos meios de comunicação de massa, como também às edificações que abrigam as exposições industriais e as funções administrativas na Cortina de Ferro, e à monumentalidade dos edifícios das corporações internacionais, assim como aos novos projetos de urbanização, os pensadores mostram que tudo parece destinar-se a "perpetuar o indivíduo como se ele fosse independente, [porém] submetem-no ainda mais profundamente a seu adversário, o poder absoluto do capital" (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p.99). Segundo os dois pensadores, a indústria cultural busca impingir a vitória da razão tecnológica sobre a verdade. Nessa perspectiva:

A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura, do cardápio. (Adorno, Horkheimer, 2006, p.115)

Seria pertinente atribuir ao caráter cíclico, embora efêmero, da festa, essa mesma crítica?

Se as grandes festas, como o Festival de Guajará-Mirim, não passam de um engodo, do que estariam se aproveitando as forças econômicas e políticas locais? A produção em série, considerada no contexto da indústria cultural, sugere que todo boi bumbá apresentado-se em uma arena seja cópia de um desfile de carnaval na Sapucaí, Rio de Janeiro. Assim como, o Boi de Guajará seria um decalque do Boi de Parintins. E assim, com todas as festas espetaculosas. Como se posicionariam os sujeitos do Festival de Guajará-Mirim diante dessa problemática?

As questões postas pela Escola de Frankfurt não se encontram esgotadas. Ao contrário, em diferentes momentos, sendo debatidas por estudiosos de vertentes do pensamento social a político as mais diversas, a banalização das artes e da literatura, o sensacionalismo que grassa nas revistas, jornais, rádios e na televisão, assim como a leviandade com que a política é conduzida, a problemática da cultura

tem sido retomada, e até mesmo resignificada. Nesse sentido, Mario Vargas Llosa, jornalista, dramaturgo, ensaísta e crítico literário, trouxe a público, na forma de um ensaio, sua interpretação de cultura⁷⁹, melhor, "fazer constar a metamorfose pela qual passou aquilo que se entendia ainda por cultura quando minha geração⁸⁰ entrou na escola ou na universidade, e a matéria heteróclita que a substituiu, numa adulteração que parece ter-se realizado com facilidade e com aquiescência geral" (LLOSA, 2013, p.II). Para tanto, Llosa partiu da revisão de alguns trabalhos que versam sobre cultura, caso de T. S. Eliot (Notas para uma definição de cultura), George Steiner (En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura), Guy Debord (A sociedade do espetáculo), Gilles Lipovetsky e Jean Serroy (A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada), e Frédéric Martel (Mainstream). Após passar em revista esses trabalhos, Llosa sintetiza e conclui que "a ideia de cultura experimenta muito mais que uma evolução paulatina: uma mudança traumática, da qual surgiu uma realidade nova em que restam apenas rastros de que foi substituída" (LLOSA, 2013, p.27). Trata-se de uma avaliação a um só tempo categórica e vigorosa, sem deixar de ser pessimista.

Como não poderia deixar de ser, Llosa faz um breve contraponto entre o título e o teor de sua obra e concepção de cultura, com a de Debord: sociedade *versus* civilização do espetáculo. Segundo o pensador peruano, as ideias do jovem Marx

São o fundamento da teoria de Debord sobre nosso tempo. Sua tese central é que na sociedade industrial moderna, na qual o capitalismo triunfou, e a classe operária foi (pelo menos temporariamente) derrotada, a alienação – ilusão da mentira convertida em verdade – monopolizou a vida social, transformando-a numa representação em que tudo o que é espontâneo, autêntico e genuíno – a verdade do humano – foi substituído pelo artificial e pelo falso. Nesse mundo, as coisas – mercadorias – passaram a ser os verdadeiros donos da vida, os amos que os seres humanos servem para assegurar a produção que enriquece os proprietários das máquinas e as indústrias que fabricam tais mercadorias. 'O espetáculo', diz Debord, 'é a ditadura efetiva da ilusão na sociedade moderna' (proposição n.º 213)⁸¹. (LLOSA, 2013, p.21).

⁷⁹ LLOSA, Mario Vargas. A civilização do espetáculo: uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

⁸⁰ Llosa nasceu em 1936, na cidade de Arequipa, no Peru.

⁸¹ GUY DEBORD. **La Société du Spectacle**. Tradução de Mario Vargas Llosa. Paris: Gallimard, Folio, 1992.

Llosa critica a abordagem de Debord, sobretudo por tão somente tangenciar os temas culturais e desenvolver uma tese especificamente econômica, filosófica e história, em que o cultural se "reduz a superestrutura das relações de produção que constituem os alicerces da vida social" (LLOSA, 2013, p.22).

No entender do autor, e expressando um ponto de vista que não retrata a ideia que possui de espetáculo no momento presente, Llosa insiste na dimensão cultural; reforçando-a:

A civilização do espetáculo, ao contrário, está cingida ao âmbito da cultura, não entendida como mero epifenômeno da vida econômica e social, mas como realidade autônoma, feita de ideias, valores estéticos e éticos, de obras artísticas e literárias que interagem com o restante da vida social e muitas vezes são a fonte, e não o reflexo, dos fenômenos sociais, econômicos, políticos e até religiosos. (LLOSA, 2013, p.22)

Em que pese a iniciativa de Llosa de revisar algumas das mais expressivas teorias sociais da cultura, e até mesmo de trazer para a cena o que, na sua apreciação, resultou do que possa ser tomado como cultura na contemporaneidade, não se pode deixar de salientar que sua posição diante dos aspectos culturais da vida é extremamente cética, desesperançosa. Além disso, o pensador peruano faz uma séria crítica à diversificação da noção de cultura

A noção de cultura ampliou-se tanto que, embora ninguém se atreva a reconhecer explicitamente, desvaneceu-se. Transformou-se num fantasma inapreensível, de massas, metafórico. Porque ninguém será culto, se todos acreditarem que o são ou se o conteúdo do que chamamos de cultura tiver sido degradado de tal modo que todos possam justificadamente acreditar que são cultos. (Llosa, 2013, p.60)

Além deste parecer, Llosa debate a questão da cultura popular e da cultura oficial. Contudo, o autor não ultrapassa os limites do que seja uma e outra, dicotomizando a cultura e descrevendo o que resultou dos ataques desferidos contra a cultura das elites: "viver na confusão de um mundo onde, paradoxalmente, como já não há maneira de saber o que é cultura, tudo é cultura e nada é cultura" (LLOSA, 2013, p.63). Nesse aspecto, Llosa não compartilha das possibilidades que o hibridismo apresenta, como sendo "uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado" (HALL, 2011, p.91). Mesmo porque, Llosa insiste em fazer referência ao papel das elites, tratadas por ele como minorias cultas, que desde longa data foram responsáveis "para que o progresso intelectual e artístico não se afastasse

demais de certa finalidade humana, ou seja, [...] significasse enriquecimento moral para a sociedade, com a diminuição da violência, da injustiça, da exploração, da fome, das doenças e da ignorância (LLOSA, 2013, p.65).

Nesse contexto de profunda metamorfose da cultura, Llosa define a civilização do espetáculo como

A civilização de um mundo onde o primeiro lugar na tabela de valores vigentes é ocupado pelo entretenimento, onde divertir-se, escapar do tédio é a paixão universal. [...] mas transformar em valor supremo essa propensão natural a divertir-se tem consequências inesperadas: banalização da cultura, generalização da frivolidade e, no campo da informação, a proliferação do jornalismo irresponsável da bisbilhotice e do escândalo. (LLOSA, 2013, p.29-30).

Para ele, as razões para o Ocidente tender a essa civilização residem no "bem estar que se seguiu aos anos de privações da Segunda Guerra e à escassez dos primeiros anos pós-guerra [juntamente com] a liberdade de costumes e o espaço crescente ocupado pelo ócio no mundo desenvolvido constituíram notável estímulo para a multiplicação das indústrias da diversão, promovidas pela publicidade, mãe e mestra de nosso tempo". Outro fator reside na "democratização da cultura. Trata-se de um fenômeno de intenções altruístas: a cultura não podia continuar sendo patrimônio de uma elite" (LLOSA, 2013, p.30-31). Llosa, insiste-se, sequer resvala para o hibridismo cultural.

Antes de adentrar mais especificamente no processo de passagem da festa da escola para uma festa de arena, sem contudo significar que esse processo esteja sendo secundarizado, duas considerações mais ensejam ser colocadas.

Por um lado, é necessário situar que o sujeito na abordagem que ora se propõe em torno da festa de boi, não é a de um sujeito assujeitado. Em uma perspectiva dialógica e tomando o pensamento bakhtiniano como referência, a subjetividade se constitui no seio das relações sociais em que o sujeito encontra-se inscrito. Assim, o sujeito não é "submisso às estruturas sociais, nem é uma submissão autônoma em relação à sociedade" (FIORIN, 2008, p.55). Sendo assim, a consciência constrói-se historicamente, pela comunicação entre sujeitos, na relação com o outro, com os outros. Convém assinalar que o dialogismo diz respeito ao funcionamento real da linguagem, sendo princípio constitutivo do enunciado. "Todo enunciado constitui-se a partir de outro enunciado" (FIORIN, 2008, p.24).

Importa destacar que, sendo a realidade heterogênea, o sujeito apreende vozes sociais que encontram-se em relações diversas entre si. Essa perspectiva não somente reafirma a ideia de que o sujeito é constitutivamente dialógico como "seu mundo é constituído de diferentes vozes em relação de concordância ou discordância" (FIORIN, 2008, p.55). Daí que, no processo de construção da consciência, a assimilação das vozes sociais opera com vozes de autoridade, mais duras, menos sujeitos a impregnar-se de outras vozes. Ou, ao contrário, em situações em que as vozes são vistas com mais flexibilidade e, conseqüentemente, sujeitas à impregnação por outras vozes. (Fiorin, 2008)

Isso posto, é importante atentar para as palavras de Dona Georgina quando foi indagada a respeito das mudanças introduzidas na brincadeira de boi em Guajará-Mirim:

E por que mudou?

Porque era boi do Maranhão, porque era assim no Maranhão. Eu queria o boi da nossa região. Mas nós copiamos um pouco do boi de lá de Parintins, que o seu Aderço quando veio [...] achou bonito o sistema de lá. Aí ele disse: "vamos fazer no sistema de lá, de lá de Parintins". E nós fizemos. E assim ele já vai para 28 anos dançando. (Dona Georgina, 71 anos, 2011)

FIGURA 10 - GEORGINA RAMOS DA SILVA - 2011



FONTE: O autor

Do ponto de vista dialógico, Dona Georgina constitui-se, enquanto consciência, permeável, e por isso centrífuga, permeável à hibridização, aberta para a mudança. Quantas vozes sociais constituem seu mundo interior? Vozes concordantes, como a de seu sogro, da professora Valdeci, de seu marido, Sr. Mario, de Seu Aderço, vozes que, internamente são persuasivas, conferem à Dona Georgina uma consciência de fato dialógica. Diante do processo de construção da consciência dialógica de Dona Georgina, como olhar para o *seu* boi? Trata-se tão somente de uma importação de modelo, de um arremedo do boi de Parintins? O que dizer em relação à sua autenticidade? Afinal, é um boi que "já vai para 28 anos dançando", como ela afirmou.

Leonilson Muniz de Souza, por ocasião de uma entrevista concedida ao pesquisador em 2012, foi categórico quanto à autenticidade da brincadeira de boi na fronteira.

– O que tem de original? Acho que a única coisa que tem de original é o nome: Malhadinho. E alguns representantes das tribos. Acho que são as únicas coisas que nós temos mesmo que difere de Parintins. É que tudo aqui, e quando eu falo algumas pessoas acham que estou errado, se espelha e usa muito Parintins. Porque, queira ou não, Parintins foi o berço da coisa. Então, a gente está trabalhando conforme Parintins coloca na quadra, ficamos trocando. Eu acho, eu no meu ponto de vista acho super errado a gente fazer como se faz em Parintins. A gente tem que usar o que é nosso, coisa nossa. Ser criativo ao invés de usar cores de lá; tem que usar nossas cores. Eu acho que tem que diferenciar. Uma das coisas que nós temos que fazer é um boi realmente referente aos temas locais.

O que você achou do fato de a agremiação vermelha ter colocado em quadra esse ano (2012), representantes de uma tribo indígena. Nativos mesmo. Você acha que isso seria um elemento diferenciador de Parintins? Um começo, uma tentativa?

Eu acho que isso seria um começo, porque nós já usamos isso uma vez. No começo do Festival a gente usava isso aí. Trazia tribos inteiras pra participar do Festival. Não foi a primeira vez não, entendeu? Agora, eu acho que é uma coisa boa o que fizeram. Eu acho que tudo é válido pra tentar diferenciar de outros cantos. É a questão da criação, você criar alguma coisa. Então, acho que foi muito bom. (Leonilso Muniz de Souza, 2012).

FIGURA 11 - LEONILSO MUNIZ DE SOUZA - 2012



FONTE: O autor

Contudo, se sua agremiação, assim como a de Dona Georgina conservam uma estrutura que em muito se assemelha à de Parintins, é crescente a presença de elementos e de temas que são caros ao imaginário social local. A festividade transcorrida em 2012, foi emblemática nesse aspecto. A agremiação do Azul explorou como tema a construção da Ferrovia Madeira-Mamoré, que naquele ano completava 100 anos desde sua inauguração. Entre os elementos que compõem a identidade local, a alegoria composta por um santuário com a imagem da padroeira do município, Nossa Senhora do Seringueiro, foi um dos destaques do cortejo em plena arena. Como ocorrera na encenação de 2009, quando da presença de uma alegoria retratando São Francisco de Assis, a imagem da santa sensibilizou e comoveu o público na noite de 10 de agosto.

A agremiação do Vermelho também emocionalizou o espaço da festa nas noites em que se apresentou – 11 e 12 de agosto de 2012, com o tema *Pamine, o renascer da floresta*. Pamine, da língua Tupi-Mondé, significa renascer da floresta, e também diz respeito a uma ação em projeto de reflorestamento da Terra Indígena Paiterey Karah, conduzida pelo povo Paiter Suruí. O empreendimento é de grande repercussão socioambiental, uma vez que está contemplando a um só tempo a renovação da cobertura vegetal e a integração dos povos indígenas que habitam a terra indígena supracitada. Na realidade, o projeto se constitui da formação de um

corredor etnoambiental, isto é, incorpora diretamente as ações dos povos indígenas, os Paiter. Ocorre que representantes da tribo Paiter Suruí de Rondônia adentraram a arena do bumbódromo e teatralizaram os conflitos entre indígenas e brancos pela posse da terra. A encenação remeteu diretamente ao Projeto Pamine de Reflorestamento, sendo simbolizado por um menino indígena plantando uma muda de árvore. A presença dos indígenas foi, além de simbólica, uma expressão e uma experiência que referencia direta a uma das marcas identitárias do estado de Rondônia. Os temas apresentados por ambas as agremiações foram genuinamente rondonienses. Isso por si só confere autenticidade à brincadeira de boi em Guajará-Mirim? O Festival Folclórico Duelo na Fronteira encontra-se reduzido apenas a uma encenação, a um espetáculo na perspectiva fatalista de Debord e na visão pessimista de Llosa?

Para dar continuidade na elaboração das respostas aos questionamentos que dão contornos à tese, é preciso recuar um pouco no tempo e perceber na repetição do evento uma dinâmica capaz de promover identidades territoriais.

Primeiramente, faz-se necessário retomar a festa no período em que D. Georgina é convocada a retirar da escola os adereços do seu boi e ela coloca-se determinada a prosseguir com a brincadeira fora dos limites do Colégio Tamandaré. Suas palavras foram incisivas

Pois eu disse "eu não vou acabar, eu vou levar pra minha casa". [...] Ai eu trouxe pra minha casa, e comecei a ensaiar aqui na minha casa [fazendo referência à rua], com os meninos. Ai foi chegando gente que gostava do Boi. (D. Georgina, 71 anos, 2011).

De imediato já se pode extrair de sua fala uma performatividade, considerando-se que "o enunciado performativo não existe senão para fazer" (PINTO, 2007, p.1). De fato, a maneira determinada com que D. Georgina resolve levar o boi para sua casa equivale a uma promessa, a um juramento. Ao mesmo tempo que esse *ato de fala* iria se repetir, isto é, a brincadeira de boi voltaria a acontecer todos os anos, tanto no interior da escola como fora dela, territorialidades foram construídas.

Nesse aspecto, é importante ressaltar que existe uma forte articulação entre as agremiações e o conjunto das escolas que integram o sistema público de ensino no

município, destacadamente o estadual⁸². Um número significativo de jovens estudantes participa das apresentações na arena do bumbódromo, professores atuam como artesãos na elaboração e confecção das indumentárias, funcionários do corpo administrativo colaboram nos dias em que ocorre o festejo acompanhando e realizando várias atividades que se desenrolam nas noites de apresentação do Festival.

Múltiplas territorialidades compõem o espaço da festa. São territorialidades que fortalecem o sentido de coesão em relação à festa, além de intensificarem o uso e controle de parcelas do espaço geográfico da sociedade guajaramirense por grupos e pessoas vinculadas ao festejo do boi. Desde que o Boi Flor do Campo se estruturou e passou a participar do Festival Folclórico⁸³ de Guajará-Mirim, os ensaios com seus integrantes acontecem nas instalações da Escola Almirante Tamandaré. Observe-se que a escola encontra-se localizada em um quarteirão contíguo ao da residência de D. Georgina. Não foi difícil perceber que um processo de territorialização da festa ocorria nessa relação de vizinhança estabelecida entre a Escola Almirante Tamandaré e a residência da fundadora do boi. Nos meses de junho, julho e agosto, o boi vermelho se apropria simbolicamente do espaço escolar, conformando uma territorialidade muito evidente, mas guardando uma especificidade. Se de um lado alunos, professores e funcionários do corpo administrativo da escola se envolvem com os ensaios, um sem número de brincantes também aflui para esse espaço. Não fica de fora um grupo particular de pessoas, aquelas vinculadas à diretoria do Boi Flor do Campo, que em certa medida sugere uma outra territorialidade dado o grau de intensidade das relações de poder inscritas e marcadas no território. Na realidade, se está fazendo referência a uma espécie de parceria entre a Diretoria da agremiação, composta pelos cargos de presidente

⁸² O sistema estadual de ensino no município de Guajará-Mirim está representado por 11 unidades escolares que atendem a turmas de Ensino Fundamental e Médio da Educação Básica, além de Educação de Jovens e Adultos. Uma representação direta da Secretaria Estadual da Educação (SEDUC), similar aos núcleos ou delegacias de ensino existente noutras Unidades da Federação também encontra-se instalada no município. Quanto à rede municipal, é formada por doze unidades urbanas que atendem na modalidade de Educação Infantil e Ensino Fundamental, e dez escolas rurais.

⁸³ O I Festival Folclórico Pérola do Mamoré, como inicialmente era denominado o evento criado pela União Municipal das Associações de Moradores (UMAM), foi realizado em 1995. O III Festival, realizado em agosto de 1997, marca o início do duelo entre as duas agremiações, o Boi Flor do Campo (vermelho e branco) e o Boi Malhadinho (Azul e branco).

(vitalício)⁸⁴, de vice-presidente, dois secretários, um tesoureiro (e seu suplente), bem como de um conselho fiscal, e uma instituição informal, denominada Amigos do Boi. A abertura de um portão no muro da escola nos fundos, e que faz limite com a rua onde encontra-se a casa de D. Georgina, com a anuência da direção da escola à época é algo muito peculiar e representa um enorme passo na direção da espetacularização do evento. Quer dizer, a nova territorialidade conformada pela associação da Diretoria do Vermelho e os Amigos do Boi foi determinante para agregar mais profissionalismo e gerar potencial de sustentabilidade. Nas palavras de uma pessoa que foi bastante atuante na formação dos Amigos do Boi

O "Amigos do Boi" surgiu no final de 2008, após uma derrota esmagadora do Boi Flor do Campo, a partir da iniciativa de alguns pais de brincantes, além de simpatizantes do boi. O contrário mantinha o controle de grande parte da organização da parte do poder público, responsável pela coordenação do Festival. Isso gerava uma má distribuição dos benefícios e vantagens, prejudicando em muito o desempenho do Flor do Campo. Na época, não tinha ninguém que defendesse seus interesses. Havia uma disparidade visível. O contrário mantinha o poder nas secretarias municipal e estadual da cultura. (Depoimento prestado por email, 2013).

Além do eixo Escola Almirante Tamandaré – residência de D. Georgina, os espaços criados para a confecção de roupas e adereços para os brincantes, situados em pontos diversos da cidade – casa de brincantes, barracões alugados, também podem ser tomados como territorialidades que se inserem nesse contexto.

O mesmo se observa em relação ao Boi Azul que, contudo, não dispõe de uma escola para realizar seus ensaios, os quais acontecem nas instalações da AABB (Associação Atlética Banco do Brasil). Barracões e outras modalidades de espaços destinados à confecção dos materiais festivos também integram as territorialidades do boi "contrário" ao Vermelho.

Essas territorialidades dão contorno ao espaço-território da festa, juntamente com os signos que são implantados no período do Festival. No centro não geométrico do espaço encontra-se o bumbódromo, o elemento mais perene da festa, de fronteiras fixas, mas que nem por isso mantém sua visibilidade fora do período festivo. Deixa a impressão que desapareceu...

⁸⁴ Em 2008, sob a liderança dos Amigos do Boi, a pessoa jurídica do Boi Vermelho (Associação Folclórica Boi Bumbá Flor do Campo) passou por uma profunda reorganização, que inclui a elaboração de um novo estatuto. Por conta disso, o cargo de diretor tornou-se vitalício e cabe a D. Georgina exercê-lo.

Assim como D. Georgina demonstrou uma forte determinação em prosseguir com o seu boi, ou melhor, imprimiu com mais força ainda a repetição de sua brincadeira, Leonilso, o diretor-fundador da Associação do Boi Bumbá Malhadinho também tem uma história escrita com emoção, que resulta nesse mesmo estado de espírito, de muita determinação.

Por conta de uma eleição marcadamente tumultuada em 2009, Leonilso deixou de integrar qualquer cargo na diretoria do boi que ele ajudou a fundar durante o final dos anos de 1990. Para recuperar o controle da agremiação foi obrigado a recorrer à Justiça. Em 2012 saiu-se vitorioso e reassumiu seu papel de diretor-fundador e as responsabilidades iminentes ao cargo.

Como foram estes dois ou três anos de ausência, de afastamento?

Acho que pra mim é como você ter um filho e ver seu filho sair pela porta, ir embora, sem você poder falar nada, aí vai embora o filho e você fica só olhando pra ele sem poder fazer nada. Pra mim é muito ruim, faz três anos que fiquei longe do boi e tirando o festival, até saí daqui pra não ficar escutando zuada. É fato que realmente gosto do boi e para quem fez o que fez, é complicado. Então, doeu muito, doeu demais da conta, e não acreditava muito por isso voltei, é outra vida, muito bom demais.

E qual foi o desfecho na justiça?

Na justiça nós tivemos o prazer de o juiz pedir uma eleição bem feita, bem trabalhada, para a qual eu trouxe um cunhado de Porto Velho. Ele fez todo o trabalho da eleição, todo o trabalho pra gente, torcendo pra gente. E ele foi o único, quem mais nos aguentou. E disse, "olha gostei muito da eleição, foi bonito demais." Quando chegamos pra entregar o documento pro Dr. Paulo que é o juiz eleitoral, juiz também da comarca, ele se apaixonou e disse "fiquei muito chateado, teve a eleição e não me convidaram pra eu trabalhar junto da eleição". Nós fizemos um trabalho por que o nosso estatuto ele não diz que os sócios têm que ser de Guajará-Mirim, ele abrange todo o Brasil e não diz que é só de Guajará-Mirim. Então nós temos sócio aqui, temos em Mamoré, Porto Velho, sócios, aqueles que não podem vir, eles votam através de procuração, que é um direito também do estatuto. Tanto que eles votaram por procuração. Então foi uma eleição muito bonita. Na qual Dr. Paulo foi e falou perante o pessoal da plateia do outro lado da minha pessoa. Então disse pra eles, de hoje em diante, a diretoria que eu mandar é a desse pessoal aqui. Dona Maria e senhor Gimenez, presidente, ex-presidente. Agora a parte que mais me emocionou e que quase chorei lá pra ele, na hora que cheguei, como é que um homem daquele ia ler um monte de pacote daqueles. Não tinha acontecido leitura nenhuma e em uma semana ninguém vai ler. Aí quando cheguei, ele tinha, como é que está se apresentando aí, pra ti? Você não é do boi, né? Aí o que me emocionou e que como é que ele sabia que não era do boi, então pra mim foi já, me derreti na hora, aí comecei a falar tudinho, da minha pessoa, tudinho e pra mim ali. Eu cheguei tão nervoso que fui lendo, tá tudo certo, fiquei mais tranquilo, então gostei da agremiação. E então de março ou abril, pra cá, contando do boi e nós não tínhamos como falei, não tínhamos

nada porque tinha apresentação em abril, maio, junho. Maio, junho e julho é festival, você não toca nada e como diz de lá, não tem como e nós pegamos o boi, e que isso pode usar no festival, tem o boi só com o nome Malhadinho. Só isso. Os tambores não entregaram, os ferros não entregaram, não entregaram nada pra nós. Então não tem tambores. Até então o festival que está em Porto Velho, mas nem isso eles entregaram pra nós. Aí ficam julgando a gente aí, a prestação de contas. Segundo o governo do estado até hoje, não repassou o dinheiro nosso. Como a Deus e todo mundo aí e todo mundo entrou na justiça, o dinheiro aqui, só entrar na justiça, não podemos fazer nada infelizmente, eu não tenho de onde tirar, não vou vender minha casa pra pagar vocês. Não vou vender minha moto pra pagar vocês. Quem tem que fazer é pressionar a associação. O que tem a associação hoje? Nada. Só tem algumas alegorias ali velho que levei pra lá, só e nada mais do boi. Aí o pessoal fica dizendo que não sei o que lá. Olha, administrar o boi hoje, quero ver alguém pegar o boi, colocar na quadra sem nenhum centavo, como nós fizemos, colocamos o boi sem nenhum centavo no bolso, sem o dinheiro do governo, sem o dinheiro de ninguém. Usei o meu cartão, com 14 mil reais no meu cartão, só que agora paguei o juro, uma porrada. No ano passado paguei novecentos reais da primeira parcela, tem mais nove parcelas de novecentos e poucos reais, e eu só ganho mil e poucos no trabalho, como é que vou pagar isso aí. Aí ficam julgando a gente sem saber o que está acontecendo. (Leonilso, 2012).

Mesmo dispondo de escassos recursos e pouco tempo para preparar-se, Leonilso colocou seu boi na arena. Mesmo em um ano marcado por uma tragédia que desestabilizou a estrutura dirigente do Boi Flor do Campo, o Duelo na Fronteira em 2012 aconteceu. Uma e outra agremiação obedeceram às condições de uma promessa. Como nos enunciados performativos, a ação dos bois vermelho e azul dependia de um contexto, "de convenções ritualizadas para realizarem seu feito" (PINTO, 2007, p.27). É interessante observar que o enunciado performativo desempenha um efeito inercial, operando repetidamente, para além do instante da enunciação. Nesse sentido, Joana P. Pinto assinala que a iterabilidade – a propriedade que torna o rito o que ele é, um momento repetido, repetível, e submetido à alteridade – é a possibilidade estrutural de todo signo: possibilidade de ser repetido não somente na ausência de seu referente, mas também na ausência do seu significado ou intenção determinada" (PINTO, 2007, p.9).

Quanto à festa, seu espaço é ritualizado e repetido no tempo. Destarte, "cada momento único, presente e singular, de realização do ato, é um momento já acontecido, em acontecimento, a acontecer – é essa imbricação que lhe permite a performatividade" (PINTO, 2007, p.9).

Portanto, a festa do boi em Guajará atribuiu identidades específicas ao território. Muito embora os signos sejam efêmeros, ações outras se desenrolam com

a função de reconstruir o tempo passado. Signos são reapropriados e resignificados e com isso a festa encontra-se inscrita no território transfronteiriço. Curiosamente, esse processo se dá através da escola. Em Guajará-Mirim, três unidades escolares, inspiradas no "Duelo na Fronteira", desenvolvem projetos pedagógicos⁸⁵ centrados na brincadeira de boi bumbá.

Ao contrário do que se possa esperar, os três projetos não sofrem qualquer ingerência das agremiações de boi. São iniciativas que nasceram no interior das escolas, muito embora motivadas pela forte identidade dos alunos e professores envolvidos com as agremiações e o Festival Folclórico. Nesse sentido, as escolas auxiliam na reprodução da manifestação cultural e na sua consolidação dentro do calendário festivo do município. Por sua vez, possibilitam que as crianças e os jovens estudantes tenham uma educação emocional, visto que as propostas lidam de forma integrada o intelectual e o emocional. Conciliando dança e teatro para representar o auto do boi, o trabalho pedagógico busca desenvolver nos educandos um senso estético a partir do qual a paisagem da cidade, do espaço vivido por eles, possa ser apreciado e contemplado.

Um outro aspecto interessante merece ser assinalado. Na medida em que os professores e os alunos, além do corpo técnico-administrativo, encontram-se conjuntamente envolvidos no projeto, uma importante barreira é rompida, justamente aquela que separa os que “sabem” dos que “não sabem”. Nesse contexto, em que a participação dos alunos não envolve a atribuição de conceitos classificatórios, algumas de suas necessidades, aquelas que são abafadas pelo ritmo da escola antiemocional, está sendo contemplada, a começar pelo fato de estarem sendo escutados e respeitados. Não se estaria diante de uma situação de valorização do mundo emocional dessas pessoas? Quer parecer que essa postura representa passos, por menor que sejam, na direção de uma educação emocional.

Resta dizer que projetos dessa natureza possibilitam que os educandos estreitem os vínculos afetivos e identitários com o lugar. Ocorre que eles são partícipes, encontram-se ativamente envolvidos com o processo através de suas próprias emoções. Não se trata de um procedimento que venha de fora para dentro, como nas

⁸⁵ As unidades em tela são a Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Professora Floriza Bouez, Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Rocha Leal e Escola de Ensino Fundamental Toufic Tanous Bouchabki, esta última integrante da rede particular de ensino. As três escolas foram foco de análise no último trabalho de campo, ocorrido em julho/agosto de 2012.

aulas de outrora, em que se forçava a inculcação duma ideologia, a do nacionalismo patriótico. Uma educação emocional em associação com os fundamentos da Geografia Emocional exige que essa ordem seja invertida, porém os resultados podem ser promissores. Até porque, os princípios da racionalidade técnica não possuem mais espaço no interior da escola do mundo de hoje.

Nesse contexto, os espaços das escolas estão sendo emocionalizados a partir do sentido que a brincadeira de boi possui. Espacialidades são enformadas por conta de emoções e sentimentos mobilizados pelo festejar. É permitido conceber uma "interespecialidade" específica, em fase germinativa?

A festa da escola também encontra-se inscrita no território transfronteiriço. Apesar de a brincadeira de boi ser um símbolo identitário guajaramirense e que praticamente permanece represado no Brasil por conta da fronteira, as festas cívicas alusivas ao Dia Nacional, comemorado em 6 de agosto na Bolívia e em 7 de setembro em solo brasileiro, transbordam os limites territoriais. Um acordo de natureza diplomática concede, no dia da comemoração, feriado municipal nas duas localidades transfronteiriças. Nessa ocasião, o público afluí às comemorações, compartilhando emoções e territórios emocionais. Desfiles vários são o grande atrativo. Há concurso de fanfarras entre as escolas no Brasil; crianças e jovens bolivianos ensaiam exaustivamente para o desfile de 6 de agosto. A festa é rito que resgata permanentemente os sentidos que os sujeitos lhe atribuem. Um tempo passado é reconstruído.

CAPITULO 3

FRONTEIRA: PASSAGEM E ENCONTRO DE EMOÇÕES

Guajará-Mirim situa-se na porção norte-ocidental do estado de Rondônia, onde estabelece fronteira internacional com a Bolívia. Suas raízes históricas, seu processo de formação territorial guardam relação direta com o projeto geopolítico português. Seu povoamento, por outro lado, apresenta uma estreita relação com a exploração da castanha do Brasil e da extração do látex, assim como com a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Esses eventos fizeram da região o destino de um sem-número de imigrantes provenientes da própria Amazônia, outros tantos do Nordeste. O fim das obras, e também as precárias condições de sua execução, resultaram no regresso de um contingente significativo de trabalhadores, muitos dos quais de origem estrangeira. Mas isso não significa dizer que o movimento migratório cessou. Ao contrário, além de estrangeiros como os sírio-libaneses e os gregos terem se fixado no município à época – início do século XX, nortistas e nordestinos prosseguiram fluindo para a região. Migrantes originários da Bolívia ou do Sul do país igualmente projetaram em Guajará-Mirim um território de acolhimento, de realização de sonhos e mesmo de refúgio. É certo dizer que os grupos indígenas, que desde sempre habitaram essas terras, também possuem vínculos territoriais e construíram suas identidades com parcelas do espaço hoje adjetivado de guajaramirense. Guajará-Mirim, nesse contexto, é um encontro de culturas muito significativo, embora sua posição limítrofe não de visibilidade ao fenômeno, em escalas outras que não a local. Quer parecer que a mobilidade migratória promove, a um só tempo, encontros de culturas, tempos e discursos. Hibridismos culturais daí resultam, a cultura se reveste à maneira de um jogo de poder. Sendo assim, a fronteira, e enquanto categoria de análise da Geografia, reclama por remarcação e reinscrição no espaço segundo perspectivas novas, em que a dimensão cultural se faça presente. Nesse contexto geográfico, e também de produção de sentidos, determinou-se utilizar a fronteira para empreender uma leitura e descrição da região transfronteiriça que não seja reprimida pela oposição binária intransponibilidade-permeabilidade que a contemporaneidade possa sugerir, e concebê-la como passagem. A partir dessa concepção, iluminar a festa do boi e desvelar os sentidos simbólicos atribuídos ao território, mas a um território que se forma também pelas emoções.

3.1 FRONTEIRA, SIMBOLOGIA E FESTA

Festa-ritual e fronteira podem ser remetidos a uma *geografia mítica*. Nesse contexto, esses conceitos se coadunam a conceitos cosmológicos e cosmogônicos. O encontro da festa e da fronteira, sendo assim, se perde nas brumas do tempo. Na religião romana, esse encontro se materializava nas *Terminalis*, um ritual praticado anualmente em 23 de fevereiro, ocasião em que eram feitas oferendas nos *termini* rurais, ou seja, nos marcos divisórios entre propriedades. Nos tempos mais remotos a oferenda era constituída de bolos e primícias. Na suposição de que os deuses das fronteiras habitassem os marcos que os representavam, houve um período no qual sacrifícios a céu aberto eram realizados. O sangue dos animais era deitado ao longo dos marcos, que também eram adornados com coroas.

As fronteiras possuíam esse caráter sagrado também na Germânia, e era reconhecido no direito germano. Os marcos eram dispostos obedecendo a cultos solenes. O desrespeito às fronteiras implicava em penas aos infratores. Do ponto de vista mitológico, as fronteiras germanas eram protegidas por divindades, a exemplo de Wotan, Holden (guia dos mortos) e Donar, este último associado ao controle das trovoadas e fenômenos afins. Esse deus era equiparado a Júpiter. Convém retomar e assinalar que, na religião romana, Júpiter figurava como uma divindade do Estado e era invocado como o deus de luz, *Lucetius*. Mas, já no período romano tardio era chamado de Júpiter Terminalis, o deus das fronteiras. No grande templo de Júpiter Capitolino, havia, portanto, um marco divisório sagrado, o correspondente terreno dos *termini* rurais

Ainda em relação à mitologia germana, a sacralidade das fronteiras produziu um imaginário social segundo o qual as bruxas e os demônios instalavam-se nos arredores fronteirícios. Poderes mágicos eram atribuídos às fronteiras, do que se aproveitavam os feiticeiros para os rituais de cura. Contudo, noutros cultos e religiões, uma fronteira era estabelecida para separar o sagrado e o profano, servindo-se, por exemplo, de imagens dispostas diante dos templos e santuários.

O encontro da festa-ritual e da fronteira é revelador dos sentidos que os grupos humanos atribuem a seus espaços vividos e concebidos. O mítico e o sagrado perpassam ambos. A fronteira revestida de simbolismo é remota. A atribuição de elemento separador de dois mundos, confere à fronteira um sentido de

passagem. Enquanto metáfora filosófica⁸⁶, passagem que carrega em si inúmeras problemáticas, sendo como do conhecimento de todas as culturas, a questão da morte e nascimento.

Nos dias de hoje, a inscrição simbólica da fronteira no espaço acompanha a sua criação. A festa-ritual das *Terminalis* ficou para trás, mas no lugar do sacrifício de animais, seres humanos se sacrificam na tentativa muitas vezes insana de realizar uma (ultra)passagem. Na fronteira Estados Unidos-México, reconhecidamente emblemática, uma paisagem com ares militarizados é construída "onde a distinção entre as práticas de segurança externa e as de segurança interna é imprecisa" (FOUCHER, 2009, p.11). A festa-ritual romana cede lugar "à cena fronteiriça, que se tornou espetacular. É isso o que mais retém a atenção pública, já que um muro é fotogênico" (FOUCHER, 2009, p.12). O fato de o muro ser fotogênico não significa dizer que o espaço transfronteiriço seja poético. Haveria, contudo, uma poética do espaço da fronteira?

Bachelard (1998) ilumina as fronteiras que o ser humano traz dentro de si e cria o termo topoanálise, que "seria então o estudo psicológico sistemático dos locais de nossa vida íntima" (Bachelard, 1998, p.28). Esse conhecimento de si pode abrir-se para uma compreensão do ser e estar no mundo. "Mas quantos problemas conexos se quisermos determinar a realidade profunda de cada uma das nuances do nosso apego a um lugar predileto!" As pessoas habitam o seu "espaço vital", se enraizam, "dia a dia, num 'canto do mundo'". (BACHELARD, 1998, p.24) Para o filósofo, a casa é canto do mundo, é o primeiro universo de cada ser humano, um verdadeiro cosmos. Os espaços habitados contém, na sua essência, a noção de casa. Paredes são erguidas, espessos muros e sólidas muralhas são construídas em razão do medo, na busca da proteção: "o ser abrigado sensibiliza os limites do seu abrigo" (BACHELARD, 1998, p.25). Sonhando ou imerso na aspereza da realidade vivida, tudo é transportado com a casa. Do porão ao sótão, os espaços da intimidade podem guardar as mais diversas lembranças, fazer emergir as mais variadas emoções. Razão e emoção formam uma unidade pela verticalidade. "No sótão os medos 'racinalizam-se' facilmente [...] No porão há travas dia e noite" (BACHELARD, 1998, p.37).

⁸⁶ Cf. KONERMANN, Ralf (Org.). **Dicionário das metáforas filosóficas**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

E quantos não são arrancados de suas casas e obrigados a distanciar-se de seus limites sensibilizados, de seus lugares emocionalizados pelas relações com seus pares? Mais do que um movimento entre dois pontos, um simples deslocamento do físico humano, a ultrapassagem de uma fronteira política representa em vários casos escravizar-se:

... porque antes eu não saía de casa, era presa praticamente em casa. Como escravo, a pessoa escravizada? Existe, porque eu acredito que fui uma delas, né? É, escravizadas e discriminadas, porque na hora que foi pra justiça, ver alguma coisa, eles simplesmente me disseram que os bolivianos vinham prá cá pra se aproveitar, né? Eu morava com o pai do meu filho, eu tenho 4 filhos, aí ele arrancou de nós, trabalhava com ele numa lanchonete, trabalhava dia e noite, nem saía pra lugar nenhum, saía só pra fazer as compras, o que era necessário, eu não conhecia muito a cidade não. Era só cuidando da lanchonete, cuidando dos filhos e da casa, né? E tanto que quando, nós nos separamos, cansei de sofrer, a separação foi causando sofrimento. E ele queria me tirar de casa, me deixou na rua praticamente e eu fui pra justiça: simplesmente falaram que não tinha direito porque eu era uma boliviana, que tinha vindo pra cá e que a maioria das vezes, e em todos os casos acontecia, de o boliviano que vinha pra cá vinha pra se aproveitar das situações. Ficavam com brasileiros, engravidavam, tinham filho e depois, colocava na justiça pra ganhar as coisas. Isso quem falou foi o advogado e o juiz. Então não pude fazer nada. E deu ordem de despejo, 4 filhos, o juiz não quis saber pra onde eu ia, onde que eu não ia, deu a ordem e pronto. Então como eu falo pra você, a justiça é cega, pra mim não existe justiça. A gente é que tem que saber se defender, né? Então eu acredito que foi assim sofrendo, com o sofrimento que me fez chegar aqui. Pra mim é doído, digamos assim, né? É doído, então não gosto de ver ninguém, passar por isso, porque, agora você imagina a gente, lutar, trabalhar e de repente não ter direito nem a casa que você ajudou a construir, e não só isso, os filhos, a pessoa do homem, a que você ajudou. (Lola, 44 anos, boliviana, desquitada, voluntária, residente em Guajará-Mirim, 2012)

3.2 FRONTEIRA E INTERCULTURALIDADE

A delimitação do trecho da fronteira Brasil-Bolívia, na região onde se encontra localizado o município de Guajará-Mirim, foi estabelecida pelo Tratado de Ayacucho, de 1867. Os trabalhos demarcatórios foram encabeçados por duas comissões mistas, a primeira em 1870/71, e a segunda em 1875. (MATTOS, 1980, p.50-62) Embora a

delimitação e a demarcação tenham ocorrido em tempo relativamente recente, não custa lembrar que a zona de fronteira em questão é fruto também do Tratado de Madrid (1750), ou seja, guarda relação com a política expansionista da Coroa Portuguesa.

Em 1776, no contexto da defesa do território luso-brasileiro baseada na instalação de fortes e fortalezas militares, o Forte Príncipe da Beira foi edificado na fronteira do atual estado de Rondônia com o território da atual Bolívia. Ainda nessa perspectiva de fronteira com viés estatal, Guajará-Mirim se insere nas chamadas "áreas fronteiriças de intercâmbio internacional" (MATTOS, 1990). Sendo assim, a cidade rondoniense estabelece ponto de contato e intercâmbio fronteiriço com a vizinha boliviana Guayaramerin, junto à linha de limite.

Uma história oficial da fronteira Brasil-Bolívia é também um recorte dos projetos geopolíticos português e brasileiro, que se estendem para além do Tratado de Madrid. Trata-se de um conjunto de manobras estratégicas que contempla, afora a edificação de fortes militares, a instalação de ferrovias. A construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, portanto, é uma decorrência, mesmo que indireta, dos efeitos da Guerra do Paraguai (1865-1870) sobre o Brasil. Afinal, com o fim dos embates e o consequente esvaziamento do poder paraguaio, a região que hoje é formada pelos estados do Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul tornava-se uma área suscetível à influência de Buenos Aires, melhor dizendo, a Bacia do Prata passava a ser controlada geopoliticamente pela Argentina. (CASTRO, 1981) Com a mesma finalidade se deu a implantação da Estrada de Ferro Brasil-Bolívia, iniciada nos anos de 1920, numa manobra empreendida com o objetivo explícito de capturar a Bolívia para a área de influência geopolítica brasileira. (MAGNOLI, 1988; CASTRO, 1981).

A despeito disso, a presença do Estado brasileiro na região é, pode-se dizer, ostensiva, embora aparentemente silenciosa. Se na aduana observa-se tão somente a presença civil de funcionários da Receita e da Polícia Federal, em diversos pontos do espaço urbano guajaramirense são encontradas instalações militares das três armas. A zona de fronteira se reveste, assim, com as feições de uma paisagem militarizada. (FOUCHER, 2009, p.11-12) Em contrapartida, do lado boliviano, observa-se apenas uma instalação, da Armada Boliviana, o correspondente à Marinha de Guerra, muito embora o país não possua saída para o mar.

Nesse contexto, manutenção e controle da fronteira são papéis desempenhados por ambos os governos, embora reine uma assimetria de poder em relação ao fato. A entrada em território boliviano é franca, sem quaisquer necessidades de preenchimento de formulários e revista de bagagens, inversamente do que se verifica no lado brasileiro, como citado anteriormente. Aliás, não é difícil defrontar-se com cenas de certa arbitrariedade da parte dos fiscais brasileiros, seja no trato com os cidadãos bolivianos ou com os próprios brasileiros⁸⁷.

Uma história da fronteira guajaramirense, vista de baixo, encontra-se sendo escrita, não há como negar. Pessoas e instituições estão envolvidas nesse processo. É certo, também, que as formas de expressá-la ainda carecem de maior visibilidade. Afora isso, algumas questões necessitam ser contempladas. Como conceber essa fronteira? Qual a perspectiva para empreender sua leitura criticamente? De onde falam, que olhar lançam as pessoas quando se pronunciam a seu respeito?

Tais questionamentos adquirem relevância ainda maior ao se considerar que a propalada compressão do espaço e a aceleração do tempo repercutem nos fluxos migratórios e turísticos transnacionais, interferem na circulação global de mercadorias e informações. Mesmo porque, a ideia de aldeia global, de que o encurtamento das distâncias aproxima e proporciona o compartilhamento de hábitos e costumes, pode gerar desorientação.

Eventos tomados como consagrados reclamam releituras, descrições que não apaguem as diferenças, tampouco impeçam as mudanças. Nesse contexto, a fronteira necessita ser "remarcada", carece de uma nova "demarcação", ser reinscrita no espaço por uma Geografia efetivamente humana, cultural.

Embora não seja um geógrafo, Néstor Garcia Canclini ilumina esses problemas através de uma proposição que tenta conciliar as contradições de duas

⁸⁷ Percebeu-se em algumas ocasiões em que foi realizada a travessia do Rio Mamoré, que os fiscais da Receita quando percebiam que o transeunte transportava algo "suspeito", o conduziam com certa "aspereza" para um recinto, onde, ao que se pode supor, seria submetido a uma medida para esclarecimentos. Em uma ocasião, quando do trabalho de campo, um fiscal solicitou que a bagagem fosse aberta e sem mais pôs-se a abrir duas embalagens contendo bebida alcoólica, quando o procedimento manda que o seu proprietário realize essa operação.

concepções de fronteira reinantes na contemporaneidade. De um lado, a perspectiva moderna, dura, de fronteira como zona sob controle do Estado, elemento de separação e distinção; de outro, a perspectiva pós-moderna, para não dizer neoliberal, em que a zona fronteira é descrita não como algo que divide, mas dotada de permeabilidade e, portanto, favorecedora ou promotora da interculturalidade. (CANCLINI, 2000) Uma vez que o autor alerta para a coexistência de segregação e porosidade nas fronteiras por ele estudadas, desautoriza "optar por uma destas linhas interpretativas" (CANCLINI, 2000). Embora seu lugar de fala seja a fronteira Tijuana-San Diego, entre o México e os EUA, em boa medida suas reflexões se apoiam no fenômeno transfronteiriço, fenômeno que "ocorre em uma área geograficamente restrita e se refere a atividades levadas a cabo por pessoas, comunidades e instituições que têm origem e destino local" (RUIZ, 2010). Nessa perspectiva, há um ir e vir na fronteira Guajará-Mirim - Guayaramerin que se insere nesse conceito. De fato, em razão de serem "economias estruturalmente diferentes", um número não desprezível de bolivianos adentra o território brasileiro, numa alusão direta "ao processo de sobrevivência da região, o que se entende por reprodução social". Ademais, essas pessoas encontram semelhanças culturais em Guajará-Mirim, mesmo porque existem inúmeras famílias bolivianas residindo na cidade (CANCLINI, 2000). É na observação desses trânsitos, na maneira como os transeuntes são abordados que um olhar metafórico pode ser lançado sobre o que "hoje se queira dizer quando se trata de teorizar o que se possa entender em geral por fronteira" (CANCLINI, 2000, p.141). Como está sendo apontado mais adiante, a metáfora da passagem parece poder iluminar a fronteira em foco.

Mantidas as devidas proporções, residentes brasileiros em Guajará-Mirim também trabalham no outro lado da linha, particularmente os mais jovens, empregados no mais das vezes em estabelecimentos comerciais. Observa-se, ainda, um movimento de consumidores brasileiros que se beneficiam dos preços muito competitivos de mercadorias as mais variadas vendidas em Guayaramerin. Não fossem as restrições impostas pelo governo brasileiro, e certamente empresários brasileiros, notadamente os ligados às atividades de hotelaria, bar e restaurante estariam adquirindo no país vizinho bens necessários aos seus

empreendimentos. A aceitação da moeda nacional e uma certa facilidade de comunicação também contribuem para o fluxo de brasileiros. A fronteira, assim, reveste-se de um caráter a um só tempo singular e diverso. É ela fronteira cultural. De um e de outro lado, observa-se um deslocamento em direção à outra cultura. Interculturalidade? Hibridismo?

Stuart Hall, assim como Homi Bhabha, mostra que os hibridismos culturais são, de um lado, uma força criativa, porta para um novo mundo e, de outro, articulações sociais empreendidas pelas minorias, de negociação complexa. Isso não significa dizer que estejam isentos da violência e da vitimização. (HALL, 2011; BHABHA, 2010) É importante considerar que a construção híbrida é fruto de encontros inesperados, envolvendo múltiplas dimensões que se articulam. É nesse contexto que a impureza, a mistura e a transformação adquirem um novo status, rompendo com as hierarquias impostas a partir do centro. De acordo com Bhabha,

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com o "novo" que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte de necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 2010, p.27)

Feitas essas observações, é de todo recomendável assinalar que Guajará-Mirim é lugar de encontro de inúmeras culturas. Contudo, é necessário salientar que, em razão da construção da Ferrovia Madeira-Mamoré, a "porta de entrada" que intensificou seu povoamento no século XX, é Porto Velho. Nesse sentido, a história da formação identitária de Guajará-Mirim guarde estreitos laços da atual Porto Velho. Não há como deixar de citar a evolução da atual capital do estado de Rondônia ao se fazer referência ao povoamento da "Pérola do Mamoré":

Porto Velho é cidade de triunfo e da derrota, da doença e da morte. E esta é uma história americana, brasileira e mundial. Pequeno vilarejo às margens do rio Madeira em 1907, explodiu em movimento com a chegada de equipamentos pesados, navios e trabalhadores da construção civil, seringueiros, médicos e suprimentos hospitalares. O sonolento povoado tropical se transformaria para sempre (NEELEMEN, NEELEMEN, 2011, p.106).

Em 1912, quando o "cravo de ouro" foi levado a Guajará-Mirim, não apenas ficava concluída a ferrovia, como a formação territorial de Guajará-Mirim começava a adquirir contornos definitivos. Muito embora suas raízes se estendam para o final do século XIX, associado com o chamado primeiro período de exploração da borracha, a conclusão da ferrovia foi determinante para que uma diversidade de pessoas, povos e etnias afluíssem para a região. Esse fluxo foi retomado no período da II Grande Guerra (1939-1945), em razão da crescente demanda de borracha pelo mercado mundial. Novamente, as palavras dos pesquisadores americanos Gary e Rose Neeleman podem ser reproduzidas para ilustrar o contingente de nordestinos que afluiu para a região de Rondônia, que à época integrava o estado do Mato Grosso⁸⁸:

Navios de guerra americanos percorriam cerca de 2.700 quilômetros rio acima, até Porto Velho, para recolher a borracha. O presidente Getúlio Vargas fizera um acordo com os Estados Unidos para fornecer borracha ao esforço de guerra, e isso exigia milhares de trabalhadores. Em sua maioria, os homens contratados desconheciam os perigos da floresta Amazônica. Estima-se que 55 mil nordestinos tenham ocorrido à região de Porto Velho. Ao final da guerra, 30 mil deles teriam morrido de malária, febre amarela e hepatite.

Mais uma vez, a busca frenética pelo "ouro branco" custou um número enorme de vidas. Cerca de 12 mil homens voltaram para casa; outros sobreviventes se estabeleceram em Porto Velho. (NEELEMEN, 2011, p.101).

Além da extração do látex, a exploração da castanha do Brasil fez da região de Guajará-Mirim o destino de imigrantes provenientes não apenas do Nordeste como de diversos pontos da própria Amazônia. Se por um lado as adversidades enfrentadas, assim como a conclusão da Estrada de Ferro, levaram milhares de trabalhadores de volta para seus lugares ou mesmo para outras localidades, isso não deve significar, por outro lado, que os movimentos migratórios não tenham resultado em nada. Seria ingenuidade pensar assim.

Nesse aspecto, não se pode desconsiderar que o povoamento da região é ainda mais antigo, anterior aos eventos citados. A exploração de jazidas auríferas e a

⁸⁸ Através do Decreto Lei de 13/09/1934 foi desmembrado do Mato Grosso o Território Federal do Guaporé que, em 1956 (Lei de 17/02/1956), sofre uma mudança de denominação, quando passa a ser denominado Território Federal de Rondônia. Pela Lei Complementar n.º 41, de 22/12/1981, é elevado à categoria de estado.

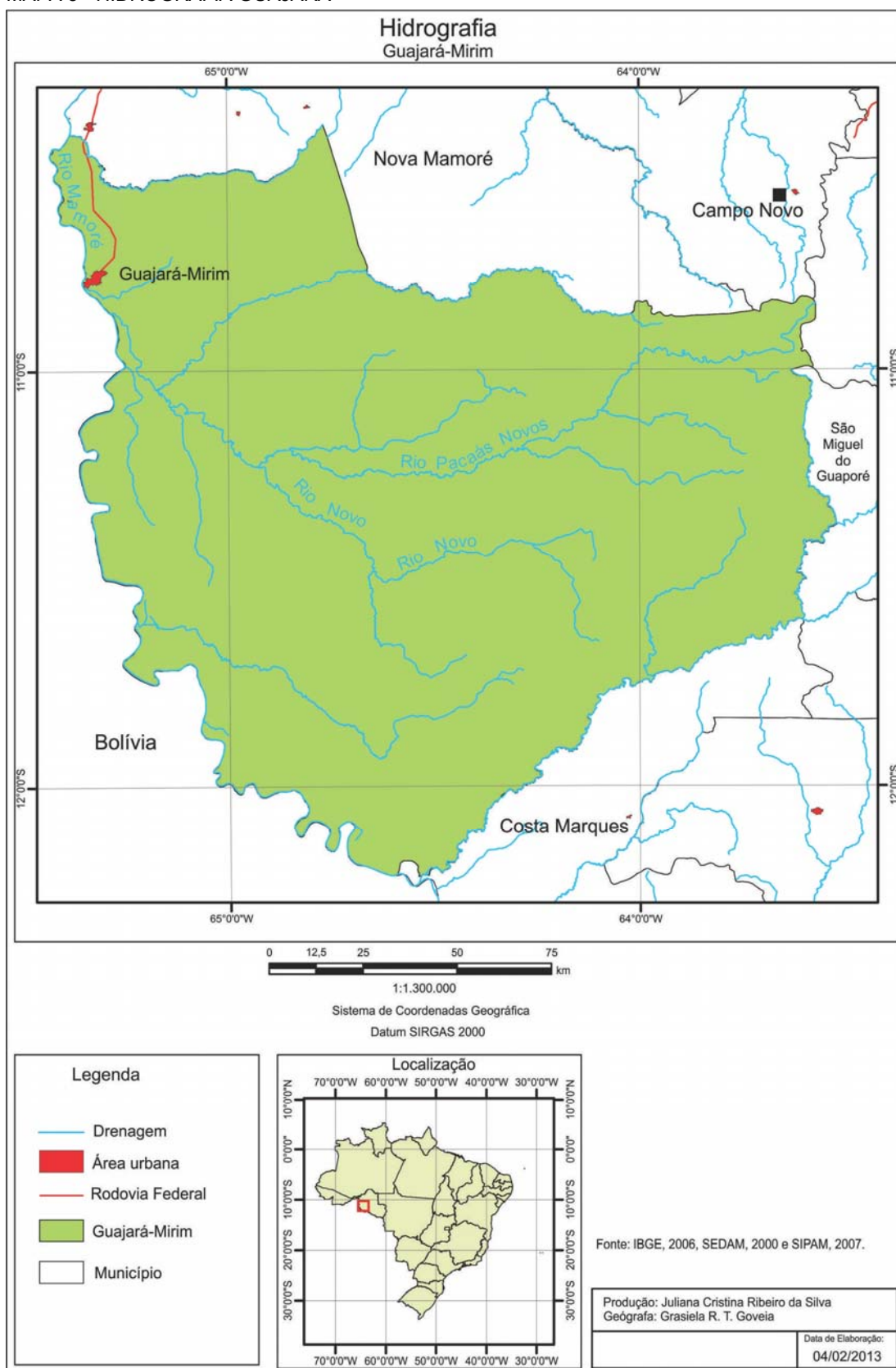
constituição de sistemas de defesa fronteira, foram responsáveis pela introdução de negros escravos que também contribuíram para o povoamento dos limites do extremo oeste do território colonial e que resultou na formação de uma comunidade de remanescentes de quilombo, denominada de Santo Antônio do Guaporé:

Esta comunidade sobrevive na mesma região desde finais do século XVIII, habitando uma "ilha" de terras firmes no médio rio Guaporé, entre Vila Bela da Santíssima Trindade (primeira capital do Mato Grosso, às margens do rio Guaporé) e o Forte Príncipe da Beira (no Guaporé rondoniense). [...] Os moradores constituíram uma comunidade de molde quilombola e sobreviveram a partir de uma economia de subsistência, baseada na coleta de produtos extrativistas como a poaia, borracha e castanha. A pesca e a agricultura de subsistência, de pequena monta, complementaram a economia. (TEIXEIRA, FONSECA, CASSEB, 2009, p.125).

É prudente assinalar que esses remanescentes do Quilombo de Santo Antonio do Guaporé, embora tenham sido oficialmente reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares em 2004, vivem em situação de risco, por conta de um impasse que se prolonga desde a década de 1980, por ocasião da criação da Reserva Biológica do Guaporé (REBIO/Guaporé). Ocorre que essa reserva se sobrepõe às terras do quilombo. Por conta desse impasse, não são poucos os remanescentes que se "retiraram da comunidade, migrando para diversos municípios como Costa Marques, São Francisco e Guajará-Mirim" (TEIXEIRA, FONSECA, CASSEB, 2011, p.127).

Para reforçar ainda mais, o caráter multiétnico da região de Guajará-Mirim, dois aspectos necessitam ser destacados. Migrantes originários da Bolívia fixaram residência e têm uma participação significativa no total da população, algo em redor de 70% se considerados os seus descendentes nascidos no Brasil. Também caracterizam essa multietnicidade os povos indígenas que habitam o município.

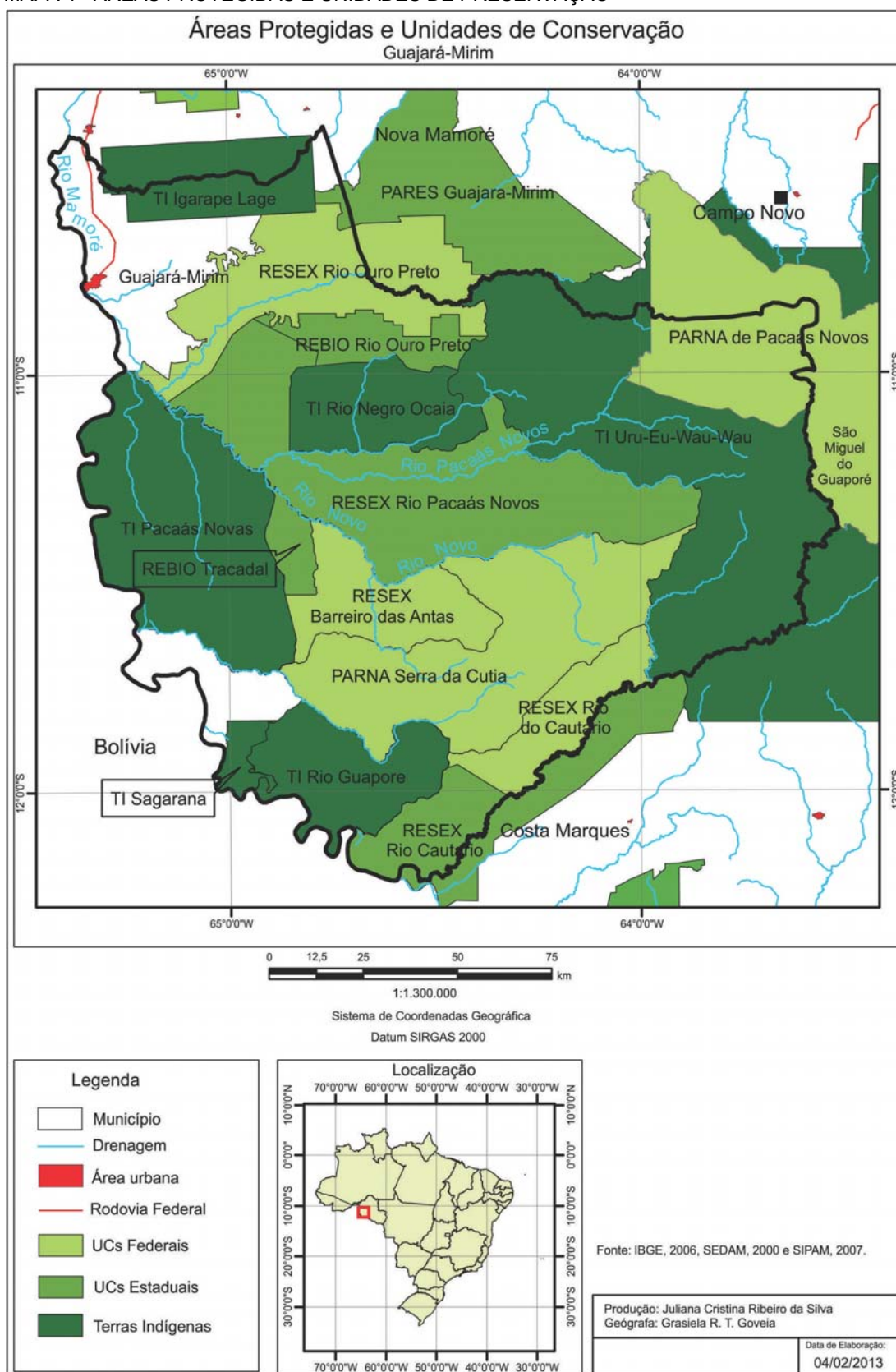
MAPA 3 - HIDROGRAFIA GUAJARA



FONTE: IBGE (2006); SEDAM (2000); SIPAM (2007)

NOTA: Produção: Juliana C. R. da Siva; Desenho: Grasiela R. T. Gouveia.

MAPA 4 - ÁREAS PROTEGIDAS E UNIDADES DE PRESERVAÇÃO



FONTE: IBGE (2006); SEDAM (2000); SIPAM (2007)

NOTA: Produção: Juliana C. R. da Siva; Desenho: Grasiela R. T. Gouveia.

Portanto, a forte presença de imigrantes⁸⁹ em Guajará-Mirim acentua o caráter de permeabilidade das fronteiras do município. Nesse contexto, uma história da migração se inscreve no seu espaço e desautoriza fixar uma cultura nacional homogênea em seu chão. O hibridismo encontra-se disseminado na sua sociedade. A fronteira, nesse contexto de interculturalidade, não é fixa. Nas palavras de Bhabha:

É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo *começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao de articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando: "Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte *reúne* enquanto passagem que atravessa."⁹⁰ (BHABHA, 2010, p.24).

Seguindo o ritmo do rio, centenas de pessoas atravessam o Mamoré. A pressa fica represada por cerca de cinco minutos, tempo de duração da travessia. Em qualquer dos lados, o encontro de culturas se realiza. Também na vizinha Guayaramerin, diversas etnias fizeram seu lugar enraizar-se, agora distantes dos altiplanos.

A fronteira, ou melhor, as fronteiras encontram-se em movimento, uma vez que a cultura nas suas mais variadas expressões se dá na sua relação com expressões situadas alhures. Não há relação de cultura com um território exclusivo. Se as fronteiras podem estar em qualquer parte, as culturas são de fronteira. Sendo assim, a fronteira na perspectiva cultural, ao contrário da clássica perspectiva geopolítica, não se situa na periferia. É ela, centro, centralidade (CANCLINI, 2000; GUIGOU, 2004).

⁸⁹ Além da acentuada presença de imigrantes nordestinos, bolivianos e seus descendentes, também deixaram suas marcas os imigrantes sírio-libaneses e gregos, muitos dos quais integram a classe dominante em Guajará-Mirim.

⁹⁰ HEIDEGGER, M. **Poetry, Language, Thought**. New York: Harper & Row, 1971. Building, dwelling, thinking, p.152-153.

FIGURA 12 - FESTA NACIONAL DA BOLÍVIA-GUAYARAMERIN - 2009



FONTE: O autor

Em decorrência dessa perspectiva, os encontros interculturais podem ser tomados como passagens de fronteiras. Sendo assim, a metáfora da passagem pode ser empregada para a leitura da fronteira guajaramirense com a Bolívia. Por que atribui-lhe um sentido metafórico? A fronteira do ponto de vista cognitivo pode ser considerada simples ou complexa? Considerando-se sua ambiguidade no momento presente, o uso da metáfora pode auxiliar no seu entendimento, reduzindo sua complexidade. É esse o contexto das "metáforas da vida cotidiana"⁹¹, mas que não devem ocultar aquilo que a sua utilização pretende fazer ver. É o caso também das metáforas filosóficas, por sinal, de onde se extraiu a ideia de fronteira enquanto passagem, já comentada anteriormente. Ponte ou passagem, a fronteira perde a potência de isolar as culturas. Mesmo porque situações contraditórias ou antagônicas "agem juntas, e é o espaço que permite a compreensão de sua interdependência" (BERDOULAY, 2012, p.114). O espaço da fronteira é um espaço vivido, é também condição de realização da existência de suas populações. É um espaço concebido, e sua concepção é cambiante.

⁹¹ Nome da obra de Lakoff e Johnson. Ver nas referências.

Considerando o momento presente, de domínio e imposição de certa globalização, as fronteiras culturais necessitam ser tomadas não apenas em uma visão horizontal, plana, entre lugares. Necessitam, sim, ser concebidas cada vez mais partir de uma visão vertical, até porque as fronteiras civilizatórias atravessam as culturas nacionais, continentais, geopolíticas (AUGUSTIN, 2008). Ou seja, uma multiescalaridade necessita ser mobilizada nas análises interculturais, incorporando-se aos movimentos transfronteiriços. A esse respeito, Hall pode subsidiar essa reflexão, quando trata de um paradoxo da globalização contemporânea. Se de um lado percebe-se uma certa americanização da cultura global, por outro observa-se uma proliferação das diferenças:

O eixo "vertical" do poder cultural, econômico e tecnológico parece estar sempre marcado e compensado por conexões laterais, o que produz uma visão do mundo composta de muitas diferenças "locais", as quais o "global-vertical" é obrigado a considerar. (HALL, 2011, p.57)

Nesse contexto, portanto, a cultura local é dotada de poder.

Foi com base nesses elementos teóricos e também empíricos, que os depoimentos de moradores da cidade de Guajará-Mirim acerca do seu entendimento sobre fronteira, estão sendo pensados no presente trabalho. Destarte, as ideias de Bhabha e Hall sobre hibridismo, sem deixar de recorrer a Canclini, estão subsidiando a interpretação das falas e dos mapas mentais dessas pessoas. Com a mesma finalidade, e alimentando a perspectiva discursiva, agrega-se aos referidos autores alguns fundamentos bakhtinianos. Com isso, pode-se verificar que tanto as vozes do grupo de estudantes do Colégio Estadual Simón Bolívar como nos demais de poentes, fazem ressoar ideias e valores a respeito do outro e que circulam pela fronteira, revelando que a interculturalidade se mostra cristalizada e presente onde um rio e as forças de controle estatal tentam barrar os encontros e desencontros de tradições perenizadas, e reconvertidas pela dinâmica socioespacial em cultura, em múltiplas culturas, em interculturalidade.

Como visto anteriormente, desde o início do século XX as fronteiras de Guajará-Mirim vêm sendo atravessada. Quanto à imigração estrangeira, o destaque fica por conta dos bolivianos, dos sírio-libaneses e dos gregos. Quanto aos imigrantes nacionais, há uma multiplicidade, destacando-se os amazônicos e

nordestinos. Como não poderia deixar de ser, há "gaúchos". Não ficam de fora do cadinho cultural os povos indígenas, a exemplo das etnias Oro-dao e Oro-wari. Esse caráter multicultural da cidade está expresso na culinária, nos nomes dos estabelecimentos comerciais, nas expressões e no sotaque dos falantes.

Quanto à relação com a cultura boliviana propriamente dita, chama a atenção o uso da língua espanhola ou da cultura hispânica para nomear alguns estabelecimentos comerciais, casos como a "La Chapaquita" e a "Mobiliadora Bolívar", e mesmo pousadas, como a "Las Gardênias". Também é frequente em alguns bares constar no cardápio um tipo de pastel, mais massudo que os convencionais, de origem boliviana: a saltenha. Uma casa especializada nessa iguaria, denominada Saltenharia, funciona na cidade, refletindo um deslizamento cultural forte.

Primeiramente, faz-se necessário contextualizar os encontros com os jovens estudantes. Durante dois trabalhos de campo em Guajará-Mirim, quando se estava avaliando sua paisagem e realizando pesquisa de caráter etnográfico, foi estabelecido contato com três turmas do Ensino Médio do Colégio Estadual Simón Bolívar. Na primeira ocasião, 10 de fevereiro de 2011, buscava-se obter uma descrição do que seja fronteira na perspectiva dos jovens estudantes. No segundo momento, ocorrido no dia 23 de novembro de 2012, solicitou-se ao novo grupo que expressasse, por meio de mapa mental, a concepção que possui de fronteira. Em ambos os casos, a finalidade do levantamento fora a de compor um cenário da pesquisa, qual seja, identidade e cultura guajaramirense.

O Simón Bolívar pode ser considerado um colégio de grande porte, dispondo de diversas instalações, além das salas de aula. Ocupando um quarteirão inteiro na região central da cidade, disponibiliza aulas para turmas dos anos finais do Ensino Fundamental, para o Ensino Médio, além de Educação de Jovens e Adultos. Edificado no início da década de 1960, seu projeto arquitetônico representa o momento histórico vivido por Rondônia e pelo país, sem deixar de significar o projeto de uma pedagogia moderna, que remonta às primeiras décadas do século XX, conforme ficou demonstrado no primeiro capítulo quando se discorreu sobre o discurso pedagógico que instaura uma pedagogia no Brasil, pautada nos princípios

da competência técnica. A escolha do colégio pautou-se no seu acesso, relativamente fácil, e na certeza de que os alunos são oriundos dos mais variados pontos da cidade⁹².

FIGURA 13 - IMAGEM SATÉLITE DA ÁREA URBANA DE GUAJARÁ-MIRIM



FONTE: O autor

Inicialmente, convém situar as turmas que prestaram os depoimentos e elaboraram os mapas mentais: mista, idade em redor dos 16 anos, multiétnica. Inseridos na cultura jovem, lidam com saberes, crenças e valores que circulam não apenas no grupo da sala de aula, como noutros espaços. Portanto, falaram de seus lugares de alunos, de jovens, enquanto guajaramirenses e moradores da fronteira.

O corpus em questão é constituído de 13 descrições de fronteira. Sua análise não se deu de forma exaustiva, e foram considerados os trechos mais significativos dos depoimentos. Os depoimentos, por sua vez, foram produzidos em

⁹² Guajará-Mirim encontra-se situada em terreno cuja litologia é predominantemente formada por sedimentos argilosos, arenosos e cascalhos. Sua topografia é plana, característica da Depressão do Sul da Amazônia. Nesse particular, o trânsito de bicicletas é altamente favorável, até porque o município não conta com um serviço de transporte coletivo. Assim, os alunos do Simón Bolívar são identificados através do uniforme, em pontos relativamente longínquos da escola, revelando que sua origem geográfica é dispersa no município.

uma das salas de aula do colégio, no turno da tarde. No dia que antecedeu o encontro com os jovens estudantes, a direção do colégio foi inteirada das finalidades da pesquisa e dos procedimentos de constituição do corpus. Ficou acertado que a obtenção das descrições ocorreria no horário da aula de Artes.

A sala de aula onde o trabalho transcorreu tem capacidade para cerca de quarenta estudantes. Naquela tarde, os alunos, num total de 18, encontravam-se distribuídos de forma bastante irregular. Boa parte se concentrava nas laterais e ao fundo da sala. Se de um lado a professora se mostrou receptiva e interessada, o mesmo não pode ser dito em relação à turma. Foi necessário um certo tempo para gerar um clima de mínima confiança. Nesse aspecto, a atividade soava um tanto quanto artificial. Até porque os jovens tiveram que se expressar por escrito, o que fazia lembrar uma aula de redação. Além disso, houve a necessidade de explicar repetidas vezes o que deveria ser feito e em dados momentos as conversas paralelas intervinham no desempenho dos alunos, corroborando, em alguns casos, para o desinteresse da parte de alguns estudantes. Ao fim e ao cabo, contudo, todos elaboraram uma descrição a partir da ideia de fronteira.

FIGURA 14 - SALA DE AULA - COLÉGIO SIMOM BOLIVAR - 2009



FONTE: O autor

Os resultados foram diversos: "mensagens telegráficas" de tão curtas e objetivas que foram algumas descrições; textos esvaziados de conteúdo; depoimentos ricos, expressivos. Pode-se dizer que, a partir da categoria fronteira, os

estudantes deixaram transparecer elementos vários para uma análise na perspectiva da interculturalidade e do dialogismo: forças centrípeta e centrífuga; distanciamento e estranhamento; excedente de visão e acabamento do outro; duplicação cultural e construção híbrida.

Quanto aos mapas mentais, foram selecionados cinco de um total de 31. Sua aplicação, como dito, ocorreu no dia 23 de novembro de 2012, desta vez com a concessão das aulas de uma professora de Filosofia, durante o turno matutino. Em ambas as turmas foi feita uma breve explanação sobre o que sejam mapas mentais e os cuidados que deveriam ser tomados durante sua elaboração, como, por exemplo, não redigir palavra de espécie alguma e evitar fazer um desenho na forma de uma paisagem.

As falas dos jovens estudantes, assim como os mapas, podem se prestar para uma gama de finalidades. Por ora, está possibilitando observar suas concepções de fronteira, além de tratar do movimento intercultural em que os sujeitos da pesquisa aparentam se encontrar. Ou melhor, que suas formas de linguagem permitem reconhecer. São eles: a duplicação cultural; a construção híbrida; e a exotopia. Esses momentos são comentados a seguir com base em Janzen (2005) e Todorov (2011).

No primeiro momento, ocorre uma empatia: uma perspectiva e mesmo uma apreciação das coisas pelo ponto de vista do outro. De certa maneira, diz respeito à projeção de sua própria personalidade na personalidade do outro, a fim de entendê-la melhor. Trata-se, ainda, de uma repetição do discurso do outro. Sendo assim, envolve as estratégias adotadas para se aproximar do outro.

O segundo momento, o da construção híbrida, observa-se uma voz com dois estilos, ou melhor, duas visões de mundo, a sua e a do outro.

Por fim, o acabamento do outro ou exotopia. É um estar de fora cultural; o outro me vê onde o própria olhar não alcança; ele me vê assim, como eu mesmo não me vejo.

Em linhas gerais, ela consiste em dizer que uma vida encontra um sentido, e com isso se torna um ingrediente possível da construção estética, somente se é vista do exterior, como um todo; ela deve estar completamente englobada no horizonte de alguma outra pessoa. (TODOROV, 2001, p.XIX)

Convém salientar que cultura e linguagem encontram-se fortemente imbricadas. As palavras, as expressões, trazem as marcas socioculturais da família, do grupo, da nação que as produziu. O mesmo deve ser dito em relação ao contexto histórico e à visão de mundo dos múltiplos grupos sociais: seus respectivos universos de valores somente adquirem sentido quando são remetido a um e a outra (JANZEN, 2005).

Sendo assim, a voz discursiva com a qual se está trabalhando se refere à do jovem brasileiro, vivendo em região de fronteira. Mais do que isso, ela se encontra na primeira pessoa, o que implica em um controle sobre as outras vozes, seja a dos bolivianos, dos próprios brasileiros, ou dos traficantes, dos policiais, dos bandidos.

Feitas essas considerações, resta comentar que os jovens, embora identifiquem-se como brasileiros, ainda assim são "multifacetados", isto é, possuem "n" culturas. Essa observação se faz necessária para que os discursos dos jovens não sejam tomados como um bloco monolítico, como se aqueles jovens guardassem laços culturais tão somente com grupos culturais nacionais. Embora não se tenha criado qualquer espaço para que eles manifestassem suas múltiplas conexões culturais, e que a questão que lhes foi proposta – o que é a fronteira – os tenha feito expressarem, mesmo que em variados graus, sua identidade nacional, nada assegura que eles não possam identificar-se com grupos culturais situados em outros países e que constituem outras nações que não a brasileira. Isso faz parecer que os encontros culturais de fato não respeitam as fronteiras, que existe, sim, uma mobilidade das fronteiras culturais.

Primeiramente, estão sendo expostos aspectos do movimento intercultural dos jovens estudantes. Considerando que não há uma cultura unitária, uma identidade monolítica, tampouco há um discurso unitário, homogêneo, que flua sem conflitos. Ao contrário, existe um grupo de forças discursivas e culturais que conflitam entre si. Se de um lado ocorre um movimento que desloca o discurso para o centro, ou seja, a manifestação de uma força centrípeta, de outro verifica-se um movimento para fora, uma força centrífuga no sentido bakhtiniano dos termos (Janzen, 2005; Fiorin, 2008). Nesse contexto o encontro dos discursos sobre o outro e a fronteira na voz dos jovens estudantes mostra-se muito rico.

Uma fronteira fluida, porosa, permeável...

Para parte dos jovens depoentes, a fronteira é "boa de se fazer", pois em território boliviano pode-se fazer compras, conhecer outras pessoas e uma outra cultura, passear, entreter-se. A cidade vizinha, ou melhor, a Bolívia também é apresentada como algo ruim, negativo, em razão do narcotráfico, da prostituição, do roubo. Revelam, com isso, um movimento duplo, de aproximação e afastamento do outro, da outra cultura. Ver falas (I), (V), (VI) e (IX), expostas a seguir.

(I)

Fronteira... Bom, significa algo bom e ruim.

O bom é que com o país vizinho, há muitos lugares para ir, é um ponto turístico, de lazer onde pode-se andar e comprar, pois todas as coisas são muito baratas. Mas como tudo na vida, há coisas ruins, como roubos que acontecem aqui em Guajará-Mirim e muitas das vezes os objetos roubados vão para lá e não tem como recuperar. O uso de drogas é muito grande que acontece tanto aqui quanto lá, e um dos maiores "problemas" é a prostituição, tanto de meninas ou meninos maiores de idade, quanto prostituição infantil, a pior de toda na minha opinião. Meninas e meninos que por algo fogem de casa e vão morar na Bolívia ou mesmo ao contrário.

Mas há um sério preconceito com a Bolívia com as pessoas, as comidas. As pessoas só por se vestirem diferentes são vistas como questão para rir mas temos que aprender que todas as pessoas são diferentes uma das outras e temos que respeitar elas com suas diferenças. As comidas eu confesso que é raro eu comer. Bom as comidas são muito diferentes das daqui por isso temos receio de comer.

Mas a fronteira é muito legal.

Anônimo(a)

(V)

Fazer fronteira com outro país é bastante interessante, pois tem a parte boa e a parte ruim. A parte boa é que eu posso estar em outro país em questão de minutos (muito bizarro).

[...] às vezes ainda existe o preconceitos contra os bolivianos. Isso é bem difícil. Também não esquecendo de citar uma vantagem: a faculdade boliviana tem muitos brasileiros. Assim se quebra um pouco do preconceito, mas como eu disse no início, é interessante e prazeroso morar em uma cidade fronteira.

S. C. N. C

(VI)

A fronteira para mim é uma coisa boa, e por outro lado, ruim. Pelo lado bom a fronteira faz com que muitas pessoas viagem, fazem a fronteira para passear, fazer comprar e outras coisas mais. Pelo lado ruim, a fronteira traz muitos benefícios para o contrabando, pessoas que matam, fogem com muita facilidade. [...] Com a fronteira na cidade eu não vejo muito racismo, o que eu mais vejo é outras pessoas do outro lado cruzando para vender suas mercadorias. Muita gente faz isso.

I. C.

(IX)

[...] Por um lado é bom ser fronteira com outro país, por outro lado é ruim porque a nossa cidade fica conhecida como a entrada fácil de drogas para o resto do Brasil.

C. (16 anos)

Uma fronteira também caracterizada pela segregação...

Embora nessas falas prevaleça uma perspectiva binária de fronteira e a cultura do outro até seja valorizada, a questão do preconceito e do racismo é mencionada nas falas de alguns jovens. É o caso dos depoimentos (I), (V) e (VI). Apesar de ficarem circunscritos à maneira como os bolivianos se vestem e à sua alimentação, demonstram que há certa dificuldade em realizar um movimento na direção do outro, de se aculturar, o que não deixa de ser um indicativo do quanto se está apegado a uma identidade, especialmente no depoimento (I).

(I)

Fronteira... Bom, significa algo bom e ruim.

O bom é que com o país vizinho, há muitos lugares para ir, é um ponto turístico, de lazer onde pode-se andar e comprar, pois todas as coisas são muito baratas. Mas como tudo na vida, há coisas ruins, como roubos que acontecem aqui em Guajará-Mirim e muitas das vezes os objetos roubados vão para lá e não tem como recuperar. O uso de drogas é muito grande que acontece tanto aqui quanto lá, e um dos maiores "problemas" é a prostituição, tanto de meninas ou meninos maiores de idade, quanto prostituição infantil, a pior de toda na minha opinião. Meninas e meninos que por algo fogem de casa e vão morar na Bolívia ou mesmo ao contrário.

Mas há um sério preconceito com a Bolívia com as pessoas, as comidas. As pessoas só por se vestirem diferentes são vistas como questão para rir mas temos que aprender que todas as pessoas são diferentes uma das outras e temos que respeitar elas com suas diferenças. As comidas eu confesso que é raro eu comer. Bom as comidas são muito diferentes das daqui por isso temos receio de comer.

Mas a fronteira é muito legal.

Anônimo(a)

(V)

Fazer fronteira com outro país é bastante interessante, pois tem a parte boa e a parte ruim. A parte boa é que eu posso estar em outro país em questão de minutos (muito bizarro).

[...] às vezes ainda existe o preconceitos contra os bolivianos. Isso é bem difícil. Também não esquecendo de citar uma vantagem: a faculdade boliviana tem muitos brasileiros. Assim se quebra um pouco do preconceito, mas como eu disse no início, é interessante e prazeroso morar em uma cidade fronteira.

S. C. N. C

(VI)

A fronteira para mim é uma coisa boa, e por outro lado, ruim. Pelo lado bom a fronteira faz com que muitas pessoas viagem, fazem a fronteira para passear, fazer comprar e outras coisas mais. Pelo lado ruim, a fronteira traz muitos benefícios para o contrabando, pessoas que matam, fogem com muita facilidade. [...] Com a fronteira na cidade eu não vejo muito racismo, o que eu mais vejo é outras pessoas do outro lado cruzando para vender suas mercadorias. Muita gente faz isso.

I. C.

Fronteira e força centrípeta...

A associação entre fronteira e submundo está presente nos discursos (I), (VI), (VII), (VIII), (IX) e (X).

(I)

Fronteira... Bom, significa algo bom e ruim.

O bom é que com o país vizinho, há muitos lugares para ir, é um ponto turístico, de lazer onde pode-se andar e comprar, pois todas as coisas são muito baratas. Mas como tudo na vida, há coisas ruins, como roubos que acontecem aqui em Guajará-Mirim e muitas das vezes os objetos roubados vão para lá e não tem como recuperar. O uso de drogas é muito grande que acontece tanto aqui quanto lá, e um dos maiores "problemas" é a prostituição, tanto de meninas ou meninos maiores de idade, quanto prostituição infantil, a pior de toda na minha opinião. Meninas e meninos que por algo fogem de casa e vão morar na Bolívia ou mesmo ao contrário.

Mas há um sério preconceito com a Bolívia com as pessoas, as comidas. As pessoas só por se vestirem diferentes são vistas como questão para rir mas temos que aprender que todas as pessoas são diferentes uma das outras e temos que respeitar elas com suas diferenças. As comidas eu confesso que é raro eu comer. Bom as comidas são muito diferentes das daqui por isso temos receio de comer.

Mas a fronteira é muito legal.

Anônimo(a)

(VII)

Acontece muitas coisas: tráfico de drogas, de armas, trocas de tiros com policiais e bandidos. Muitos menores vão para se prostituir e trabalhar com mercadorias ilegais.

J.

(VIII)

[...] Os bolivianos roubam daqui de Guajará e levam para o outro lado (Guayará); para que possam ser vendidos e também ser colocados para alugar para os turistas.

M. ° (15 anos)

(IX)

[...] Por um lado é bom ser fronteira com outro país, por outro lado é ruim porque a nossa cidade fica conhecida como a entrada fácil de drogas para o resto do Brasil.

C. (16 anos)

(X)

Esse rio que separa nosso país da Bolívia, para mim não significa nada porque no meu pensamento eu achava que iria dificultar um pouco mais o tráfico de transportes roubados e o de drogas. Mas isso não atrapalha nem um pouco esses bandidos. Cada dia cresce mais o envolvimento de brasileiros com o tráfico boliviano, levando à morte de brasileiros.

C. O. M. (16 anos)

(XI)

Fronteira não é só um separador ou um divisor de pessoas, mas também uma forma de nos ligarmos mais com o nosso país vizinho, que é a Bolívia, de saber, de aprender o que ela ensina de bom. Pois se algo nos separa, ficamos curiosos de saber o que existe do outro lado do rio e o que vamos encontrar num país que não conhecemos.

O desconforto e o incômodo demonstrados em (IX) – "ruim porque nossa cidade fica conhecida como a entrada fácil de drogas para o resto do Brasil" – parece demonstrar que há um outro interlocutor. Nesse caso, para quem, de fato, esses jovens estão falando? Quem seriam os ouvintes concretos? Essa multivocalidade sugere, reclama por aquilo que é negado, oferecido parcialmente, qual seja, filtros sobre os fluxos humanos. Duplicação da fala da classe dominante, dos políticos localizados no poder, porém distantes da fronteira? Contudo, é na fala (X) que a indicação deixa transparecer a produção de uma força centrípeta, isto é, o discurso de autoridade, o ponto de vista do poder oficial. Um discurso que reveste a fronteira de um caráter legalista, de controle, espaço da lei e da ordem, "espaço sacralizado do Estado". Aponta na direção de uma visão moderna de fronteira, ao mesmo tempo em que a enxerga como inoperante, incapaz de exercer as funções de separação, de distinção. Esse contexto de uma fronteira violenta, de terra de ninguém, por outro lado, parece ser solo fértil para o preconceito e a construção de estereótipos. Cumpre salientar que a normatização e a regulação também são de ordem cultural. Considerado como discurso homogêneo, é excludente.

Uma fronteira "viva"

Nos discursos (II), (III), (XI) e (XII), as concepções de fronteira são reveladas sob uma outra ótica, diferentemente das percepções binárias de bom/ruim, moderna/pós-moderna.

<p>(II)</p> <p>[...] Mas há muito mais que isso. Uma das primeiras imagens é a vista que se vê quando se está lá ou cá. É tudo muito diferente, e por isso é bom. Porque ao atravessar a fronteira você não só está em um outro país, mas também está num lugar que a cultura é diferente. [...] É tudo meio intenso, é a base da cultura, que é copiada e mostrada para os que a desconhecem.</p> <p>G. (15 anos)</p>
<p>(III)</p> <p>[...] Mas não é uma divisão de países, é uma coisa diferente, mais que no normal.</p> <p>C. R. R. (15 anos)</p>
<p>VI)</p> <p>A fronteira para mim é uma coisa boa, e por outro lado, ruim. Pelo lado bom a fronteira faz com que muitas pessoas viagem, fazem a fronteira para passear, fazer comprar e outras coisas mais. Pelo lado ruim, a fronteira traz muitos benefícios para o contrabando, pessoas que matam, fogem com muita facilidade. [...] Com a fronteira na cidade eu não vejo muito racismo, o que eu mais vejo é outras pessoas do outro lado cruzando para vender suas mercadorias. Muita gente faz isso.</p> <p>I. C.</p>
<p>(XII)</p> <p>A fronteira vai além das diferenças, é uma forma dos países serem mais unidos. E uma forma de benefícios, não só pra um país, mas como bem comum. E a fronteira é um ato de diferença, cultura diferentes.</p> <p>G. (16 anos)</p>

Em (XI), a fronteira é, simultaneamente, separadora e unificadora das pessoas dos países. Embora haja uma oposição binária, reconhece-se um movimento na direção da outra cultura, a curiosidade é mobilizadora do movimento. Em (XII), a fronteira é sinônimo de integração, ultrapassando as diferenças. Ao conceber a região transfronteiriça como uma forma de beneficiar os dois países, revela um movimento de exotopia, de acabamento do outro, em que lhe é possível enxergar o outro como ele mesmo não se vê. Em (III) também a percepção da fronteira não é tratada como divisão: "é uma coisa diferente, mais que no normal". Ou seja, é marcada pela dinâmica dos fluxos transfronteiriços. Não é concebida como uma linha traçada nos mapas como algo inerte.

Quanto aos mapas mentais, sua interpretação seguiu os critérios adotados por Kozel (2007), e levou em conta os seguintes aspectos:

- Interpretação quanto à forma de representação dos elementos na imagem;
- Interpretação quanto à distribuição dos elementos na imagem;
- Interpretação quanto à distribuição dos ícones:
 - Representação dos elementos da paisagem natural
 - Representação dos elementos da paisagem construída
 - Representação dos elementos móveis
 - Representação dos elementos humanos
- Apresentação de outros aspectos ou particularidades. (KOZEL, 2007, p.133).

De acordo com esses procedimentos, já consagrados como "Metodologia Kozel", é possível "uma maior compreensão sobre a lógica dos atores e sua relação com o espaço vivido, e os discursos estabelecidos por meio dos signos" (KOZEL, 2007, p.133). É importante observar que a análise interpretativa segundo os critérios expostos parte de um nível mais simples e, incorporando-se aos que se sucedem, culmina com a síntese interpretativa. Como visto anteriormente, a subjetividade é constituída do seio das relações sociais em que o sujeito encontra-se inserido. Nesse contexto, os mapas mentais são tomados como enunciados e são reveladores dos sentidos atribuídos pelos seus enunciados e trata-se de, no caso das imagens construídas pelos jovens, de um conjunto coerente de signos. Essa coerência ficou evidenciada nos resultados aos quais a análise chegou.

Em primeiro lugar, em quase todos os mapas mentais o rio encontra-se presente, apontando para a sua função social e política de fronteira: separar ou unir, ser

passagem ou limite. Contudo, a ideia de passagem possui certa força, embora relativa, em razão de o rio estar sendo atravessado por embarcações em três das situações apresentadas, com um por menor: da mesma maneira que pessoas e mercadorias lícitas são conduzidas, elementos icônicos tais como armas, drogas, mercadorias contrabandeadas também atravessam a fronteira. A visão "positiva" da fronteira, aberta, promotora de integração e interculturalidade, se opõe a uma visão "negativa", "ruim" desse evento. Vozes centrípetas e vozes centrífugas encontram-se presentes em cada desenho, revelando aspectos da história de constituição do mundo interior dos enunciadores. Por fim, resta observar que os mapas mentais demonstram por meio da coerência com que os signos foram arranjados, que os seus elaboradores encontram-se experimentando os mesmos movimentos nos quais os outros sujeitos os que se comunicaram por enunciados escritos, se encontram a respeito da interculturalidade. É interessante salientar que a análise ora pautada na teoria da enunciação de Bakhtin, é mais um elemento representativo, ou melhor, um resultado da relação entre Geografia e Linguagem. Mesmo enfatizando os aspectos sîgnios, o espaço geográfico vivido e concebido pelos jovens estudantes é determinante para a compreensão do fenômeno transfronteiriço.

FIGURA 15 - MAPA MENTAL 1

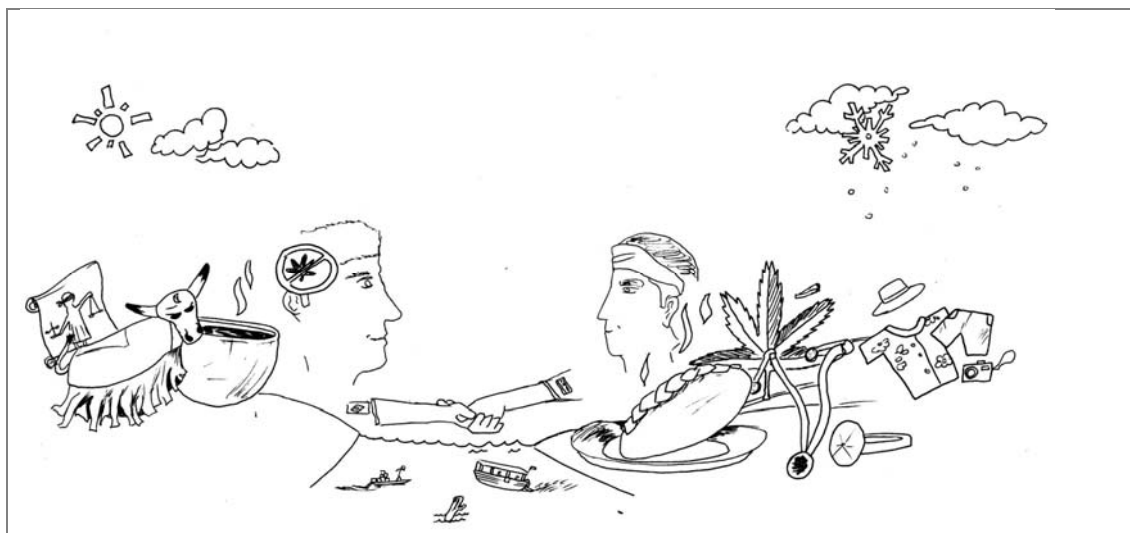


FIGURA 16 - MAPA MENTAL 2



FIGURA 17 - MAPA MENTAL 3

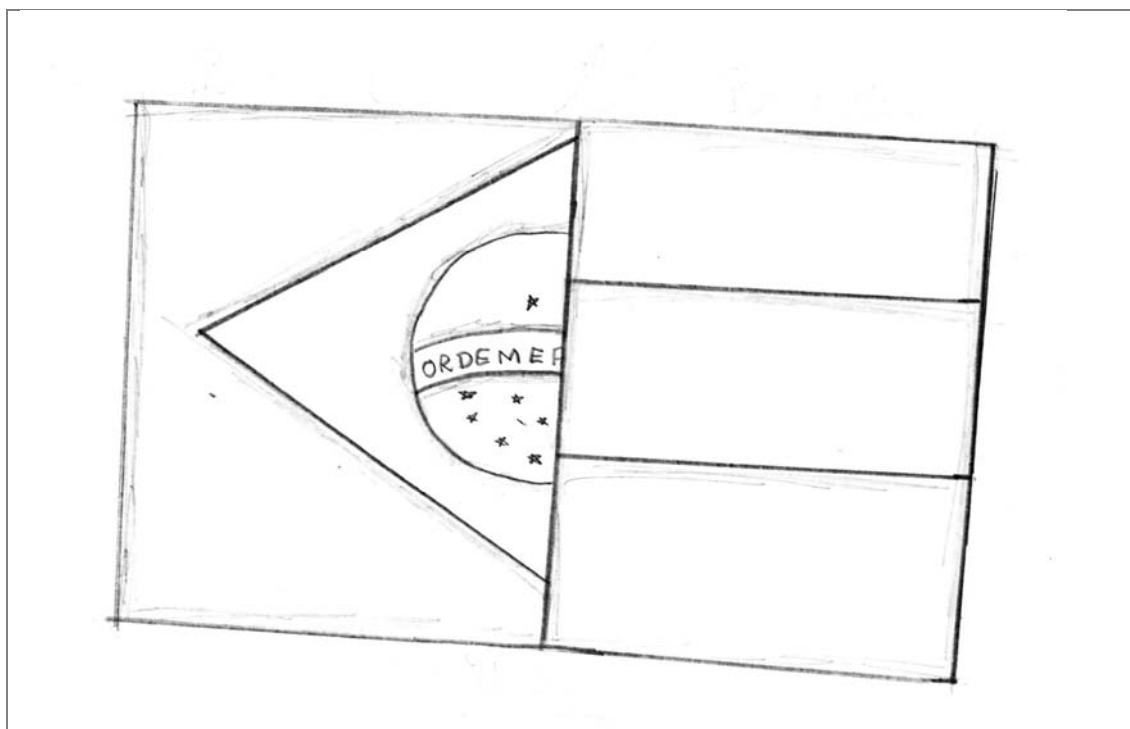


FIGURA 18 - MAPA MENTAL 4

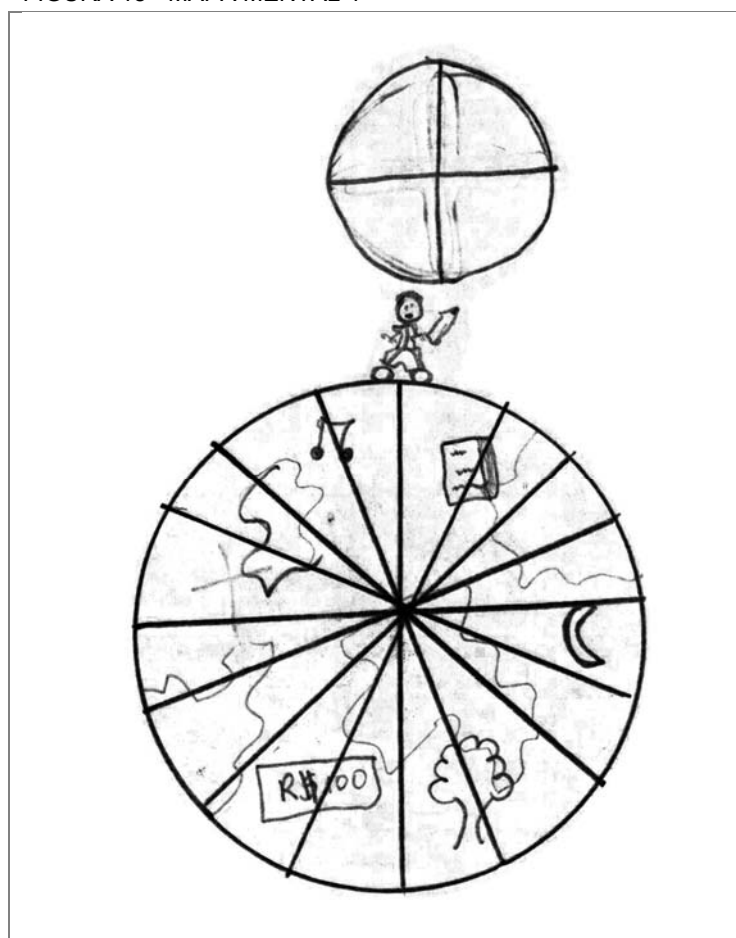
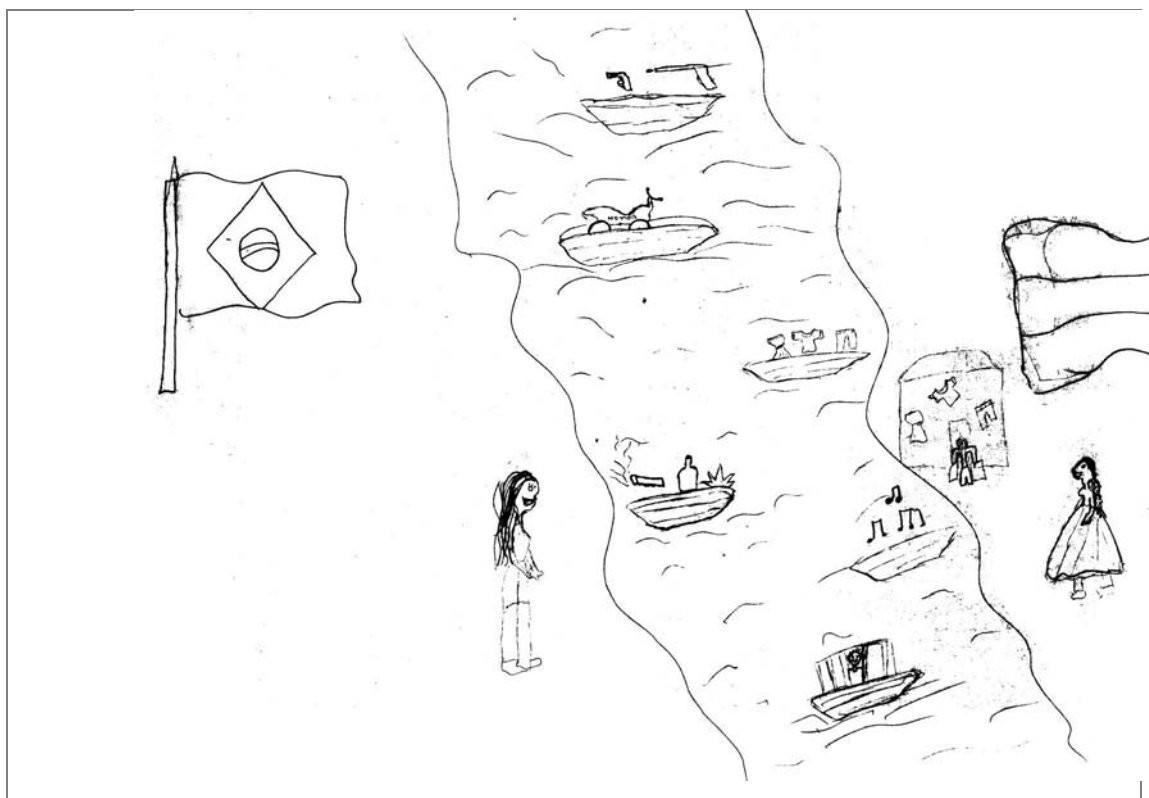


FIGURA 19 - MAPA MENTAL 5



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O passado ecoa na festa. É memória que se cultiva, alimentada por ritos e enformada por mitos emersos da incessante luta que a humanidade travou para desvencilhar-se do caos. A festa, já nesses primórdios, era tentativa de encontro com a vida, de superação das crises.

A festa está em toda parte, sobreposta e transversalizada por cronologias, mas também mimetizada em ambientes anacrônicos. Deslocada no tempo e transposta para novos espaços deixa de ser fixa para adquirir uma mobilidade que é tanto maior quanto mais veloz for sua ressignificação. É memória que resiste e se perpetua no esforço de manutenção de valores e crenças. É também memória apagada, sujeitada, que se encontra em busca da originalidade perdida.

Mobilizadora de emoções, a festa é espaço-tempo, essa pluridimensionalidade capaz de promover simultaneamente o encontro do indivíduo consigo mesmo e com o outro, como espelho que reflete a alma.

Ao fim e ao cabo, a festa é cada vez mais um conceito, melhor, um termo polissêmico. Ao mesmo tempo que esse fato demanda critérios para uma classificação dos tipos de festas, defini-la como objeto da Geografia da Festa torna-se inviável, tamanha diversidade dos tipos festivos. Por outro lado, um mesmo evento festivo pode ser investigado no âmbito geográfico através de vários vieses. O Duelo na Fronteira, Festival Folclórico de Guajará-Mirim, permite investigá-lo através de uma perspectiva multiescalar, relacionado a fatores mais globais e globalizadores, como possibilita uma abordagem bastante próxima da escala local. Assunto para ser tratado e enfoque a ser considerado não faltam.

As lacunas decorrentes da ausência de uma Geografia da Festa, agravaram-se diante das peculiaridades do festejo guajaramirense: é uma festa que se desenrola na fronteira, nascida no interior de uma escola e que foi alçada ao grau de espetáculo. O peso das dimensões econômica e política constituíram sério embaraço para uma pesquisa que se buscava desenvolver por uma perspectiva social-cultural. Articular os processos referentes à fronteira, à escola e ao festejo em si exigiu esforço teórico-conceitual e sensibilidade metodológica. Foi diante desse cenário que se optou por uma pesquisa qualitativa capaz de gerar novas fontes

históricas. A história do Festival encontrava-se preservada na memória de seus fundadores, no coração dos brincantes, nas práticas sociais dos cidadãos comuns de Guajará-Mirim. Essa memória individual e também coletiva pode ser encontrada nas escolas, nas moradias, nos locais de trabalho e de lazer. Foi necessário cartografar o invisível para determinar um norte.

A cidade de ares provincianos, situada em terreno de topografia muito pouco acentuada, facilitou a circulação. Não tardou para se estabelecer uma rede de informação na qual cada nó era representado por sujeitos que emocionalmente externavam seus vínculos com uma festa-território de contornos bem definidos. A cada dia de investigação, a cada regresso a campo, uma nova descoberta surpreendia a ponto de se atribuir uma metáfora para o espaço social guajaramirense: caleidoscópio. Realidade fugidia, esgueirava-se para não ser apreendida. Qualquer afirmação ou conclusão poderia resultar em equívoco de uma estação para outra. A ideia nascente de uma importação de modelo, procedente de Parintins se fragilizava ao menor sopro. Uma performatividade operada sobretudo pelos principais sujeitos da pesquisa/festa, Dona Georgina e Leonilso, encontra-se integrada numa estratégia espacial que freia o processo de espetacularização do evento. O poder público e o poder econômico não conseguem ampliar seu espaço para impor um planejamento e uma normatização mais acabada do Festival. Sua performatividade é baixa.

Certa imprevisibilidade do comportamento dos dirigentes das agremiações, por sua vez, gera insegurança e desconfiança dos empreendedores locais, das forças políticas e das instituições públicas. A instabilidade grassa a ponto de os recursos se tornarem tão escassos que o Festival fica inviabilizado, fato ocorrido em 2013, quando as luzes do bumbódromo permaneceram apagadas nas quentes e secas noites de 16, 17 e 18 de agosto. Neste 2014, são remotas as possibilidades de o festejo ganhar as ruas por conta das fortes chuvas que se abateram sobre a região, a ponto de isolá-la por terra. Mais uma vez, o gesto simples, de um leve alçar de mão, e a imagem do caleidoscópio, diante da fluidez dos eventos, se metamorfoseou e embaralhou as perspectivas de leitura e também de realização da festa.

Contudo, o espaço da festa encontra-se emocionalizado por meio de elementos simbólicos que asseguram perenidade para a ocorrência futura do festejo. Tão ou mais significativo que esse fato, a emocionalização do espaço da festa confere certo grau de legitimidade ao festejo, invalidando, mais uma vez, a tese

de que o modelo importado de Parintins não gera vínculos identitários e territoriais. Consequentemente, a festa pode ser considerada performativa. Seu espaço é ritualizado no tempo e suas linguagens se materializam no espaço. A reposição, a cada ano, de sua autenticidade também guarda uma relação com a performatividade da festa: sua ressignificação recompõe identidades locais esquecidas ou marginalizadas, sempre que um tema é definido para ser apresentado no Festival. Além disso, sua performatividade desencadeia uma articulação de diferentes níveis espaciais, promotora de transformações no espaço. Os sentimentos coletivos encontram-se instrumentalizados e, de certa maneira, gerenciados pelas lideranças das agremiações. Leonilso regressou ao controle da sua agremiação com uma dívida de R\$14 mil, por conta do não repasse de recursos pelo governo estadual em 2012/2013. Porém, ele resiste e permanece à frente do Boi Malhadinho. Ao mesmo tempo em que é tomado pela dor do desânimo, sua resistência é garantia de que, ao menos em parte, a festa não se afastará de suas raízes, preservando e repondo a cada ano certa autenticidade. Nesse aspecto, sua agremiação apresenta um elemento que pode ser interpretado como estratégico. Seu ponto de vista, e também de um dos artistas que atua na criação dos temas a serem desenvolvidos para a festa, Deny Ardaia da Silva, é o de que o Boi Azul deveria incorporar elementos da cultura boliviana. Deny chegou a idealizar uma "ala das bolivianas" que, trajadas de acordo com suas características étnicas, seria o correspondente às alas das baianas nos desfiles do Rio de Janeiro. O fato que chama a atenção é o de ambos "voltarem as costas" para outros elementos e temas do imaginário rondoniense. Por outro lado, demonstrando sua dimensão estratégica, a agremiação se mantém "distante" dos efeitos que os processos de metropolização possam gerar em termos de espetacularização.

Ou seja, direcionar o olhar para a Bolívia ou atrair para o campo temático da festa elementos da cultura ou da realidade rondoniense, que é uma realidade amazônica, é uma forma de negar as projeções fatalistas de Debord. Através de uma manifestação cultural e artística, o festejo de boi pode significar uma resistência contra os ataques desferidos pela "máquina da globalização neoliberal".

Nesse contexto, a cultura é de fronteira, é multicultural, mobilizadora de interculturalidade. Daí que a fronteira trata de uma ideia, incorpora uma visão de mundo, e não o inverso, um objeto, coisa inerte e amorfa. Ela sem as emoções, sem

as representações que se tem dela, não é nada. Híbrida, a cultura contém as cores da mestiçagem e é construtora de uma identidade que é afetada pelo jogo de identidades. Esse jogo também se projeta sobre a festa, caracterizando-a.

Guajará-Mirim nesse aspecto revelou-se, através da presente pesquisa, atravessada por inúmeras fronteiras. O rio sugere ser a mais visível. É reconhecida prontamente pelos moradores da região, que lhes atribuem sentidos diversos: porosa, flexível, integradora, dura, segregadora, separadora. Ao mesmo tempo, o Mamoré expressa no imaginário um conjunto de emoções. Festa e fronteira, diga-se, são fontes geradoras de emoções. Tais emoções se projetam no território, um território com densidade patrimonial. É ele, portanto, um território emocional, dotado de uma alma cabocla...

É necessário destacar que, a festa também é dotada de fronteiras de caráter muito peculiar: flexíveis, móveis, permeáveis, sazonais. Sua plasticidade encontra-se associada às territorialidades enformadas em associação aos barracões alugados, aos locais de ensaio, aos pontos de cultura. O bumbódromo, em contrapartida, apresenta-se mais fixo, com uma fronteira mais rígida. Enquanto territorialidade das duas agremiações também é efêmera.

Em relação ao país vizinho, o festejo do boi pode sugerir que atua no reforço da fronteira cultural. Até porque os moradores da Bolívia não participam das duas agremiações e os elementos simbólicos da cultura bolivianos são filtrados com certo rigor, e poucos adentram o espaço da festa.

Esse caráter sazonal e volátil da fronteira da festa gera desorientação na medida em que com elas desaparecem os signos, a exemplo das bandeirolas, afixadas em mastros de bambu, podendo ser avistadas de longa distância. Isso gera a sensação de que a festa não é expressiva ou significativa. Melhor dizendo, não apresenta sustentabilidade. Ocorre que o simbolismo da festa é muito grande e, terminada, fica na memória. Vale recordar: a festa encontra-se territorializada.

Bordieu nos faz ver que escolas e conjuntos habitacionais são lugares difíceis de descrever e de pensar. A fronteira também pode ser incluída nesse rol. Isso porque certa concepção moderna já se encontra cristalizada e permanece sendo veiculada e representada pela imprensa sensacionalista, que gera imagens simplistas e unilaterais. Também a escola, os livros didáticos, reproduzem um viés estatal ou, quando muito, seu oposto binário pós-moderno. Nesses casos, quanto

mais distante se forma o ponto de vista a respeito da fronteira, mais estereotipada é a sua imagem. E os estereótipos ganham forma sobretudo a partir dos donos do poder, isto é, de políticos que buscam projeção na mídia explorando o narcotráfico, os sequestros, a bandidagem, a prostituição, o tráfico de armas, o roubo de automóveis e motocicletas, as transferências de cargas furtadas. A fronteira é periferizada, colocada onde, segundo essa ótica, deve ser o seu lugar: à margem. Convertida em terra de ninguém e até mesmo em zona cinzenta, é prontamente associada ao crime organizado.

Contudo, quanto mais próximo da região transfronteiriça, maior é a possibilidade de se olhar para sua realidade segundo perspectivas que dispensam não apenas as concepções moderna e pós-moderna de fronteira, mas, e sobretudo, as imagens estereotipadas que seguem coladas a tais concepções. Uma perspectiva cultural da fronteira, que considere os fluxos transfronteiriços e os encontros de múltiplas culturas foi o caminho escolhido. E foi essa a leitura e a descrição que se buscou realizar da fronteira na região de Guajará-Mirim.

Insistindo nos caminhos da pesquisa qualitativa, foram colhidos depoimentos de jovens estudantes do Ensino Médio que vivem na região. Suas falas foram lidas à luz da interculturalidade, possibilitando, a partir da questão "o que é a fronteira?", interpretar suas concepções a esse respeito e reconhecer momentos do movimento intercultural realizado por eles, sujeitos da pesquisa. Embora os depoimentos tenham sido tomados por escrito ou através de desenhos, sem que houvesse interação, por exemplo, na forma de um questionamento que levasse o sujeito a rever seu ponto de vista ou explicitá-lo melhor, ainda assim os resultados foram, pode-se dizer, surpreendentes. A oposição binária bom/ruim quando se referia à fronteira, não deixou de ser uma reprodução de um discurso que se volta para o centro, movido por forças centrípetas. Contudo, também expressavam certa indignação com o preconceito manifestado contra os bolivianos. Nessa altura, os jovens estão se colocando do lado de fora, esvaziando o estranhamento cultural e redefinindo as fronteiras culturais. Essa postura se constrói na escola ou na relação com o outro? Consequentemente, suas concepções de fronteira acabam contemplando elementos interculturais, permitindo reconhecê-la não mais como uma periferia e sim dotada de uma centralidade.

É importante reforçar que as falas dos jovens legitimam a concepção de que a escola é um espaço onde circulam culturas diversas, a jovem inclusive. É a escola um espaço multicultural, de encontro de culturas. E assim o sendo, seus alunos são portadores de um conhecimento que se mostra passível de ser convertido em objeto de estudo nos mais variados campos. Destarte, espera-se que o presente trabalho possa representar uma contribuição, ainda que dentro de seus limites, para os estudos de festa e de fronteira. A escola, que para tantos é situada à margem dos processos de produção do conhecimento, possui, também, uma centralidade. Quer parecer que os depoimentos dos jovens reafirmam essa posição e reforçam um convite para que suas fronteiras sejam ultrapassadas, à semelhança de um encontro de culturas, de conhecimentos, de vivências socioespaciais.

REFERÊNCIAS

- ADERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. **Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales**, v.XV, n.919, Universidad de Barcelona, abril 2011.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Sentidos das festas no território patrimonial e turístico. In> COSTA, Everaldo Batista da et all (orgs.). **Valor patrimonial e turismo**: liminar entre história, território e poder. São Paulo: Outras Impressões, 2012. p.157-171.
- ANDREOTTI, Giuliana. **Per una architettura del paesaggio**. Trento: Valentina Trentini, 2008.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhring. A formação da cultura popular maranhense. Algumas reflexões preliminares. In: NUNES, Izaurina de Azevedo (Org.). **Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão**. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003. p.37-50.
- AUGUSTIN, G. **Literatura intercultural**. XI Congresso Internacional da ABRALIC, 2008.
- AUSTIN, John Langshaw. **Sentido e percepção**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 3.tirag. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. 8.ed. São Paulo: Hucitec, 2013.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de estilística no ensino da língua**. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. 19.ed. São Paulo: Cultrix, 2012.
- BAUDRILLARD, Jean. **À sombra das maiorias silenciosas**: o fim do social e o surgimento das massas. 1. Reimpr. da 1.ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BENCOSTA, Marcus Levy Albino. História de educação e cultura escolar: representações e imagens das festas escolares. In: VIDAL, Diana Gonçalves, SCHARTZ, Cleonara Maria (Orgs.). **História das culturas escolares no Brasil**. Vitória: EDUFES, 2010. p.245-268.
- BERDOULAY, Vincent. Espaço e cultura. In: CASTRO, Iná Elias de, GOMES, Paulo Cesar da Costa Gomes, CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Olhares geográficos**: modos de viver o espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p.101-131.
- BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p.84-91.
- BHABHA, Homi. **O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 5.reimp. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOBBITTT, Philip. **A guerra e a paz na história da modernidade**: o impacto dos grandes conflitos e da política na formação das nações. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

BOURDIEU, P. (Coord.). **A miséria do mundo**. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURKE, Peter. **Linguagens e comunidades**: nos primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

CANCLINI, N. G. ¿De qué lado estás? Metáforas de la frontera de México-Estados Unidos. In: GRIMSON, A. (Comp.). **Fronteiras, nacionais e identidades**. Buenos Aires: Ediciones Ciclus, 2000. p.139-151.

CANCLINI, N. G. Culturas híbridas, poderes oblíquos. In: CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1997. p.283-350.

CARNEIRO, Edison. **Dinâmica do folclore**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes: 2008.

CASASSUS, Juan. **Fundamentos da educação emocional**. Brasília: UNESCO, Liber Livro Editora, 2009.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. 3.reimpr. da 4.ed. São Paulo: 2011.

CASTRO, Jânio Roque Barros de. **Da casa à praça pública**: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano. Salvador: EDUFBA, 2012.

CASTRO, Therezinha de. **Atlas-texto de geopolítica do Brasil**. Rio de Janeiro: Capemi Ed., 1981.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O Boi Bumbá de Parintins, **Amazonas**: breve história e etnologia da festa. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, vol.VI (suplemento), 1019-1046, setembro 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Texto publicado originalmente com o título "Superprodução populares" no livro **"Um olhar sobre a cultura brasileira"**. Rio de Janeiro: Funarte - Ministério da Cultura, 1998.

CLAVAL, Paul. Géographie et sémiologie. **Espace géographique**, Tome 3, n.2, 1974. p.113-119.

COELHO, Teixeira. **Dicionário crítico de política cultural**. 2.ed., ver. e ampl. São Paulo: Iluminuras, 2012.

CORRÊA, Aureanice de Mello. "Não acredito em deuses que não saibam dançar": a festa do Candomblé, território encarnador da cultura. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia**: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005. p.141-171.

CORRÊA, Aurenice de Mello. Festa da irmandade da boa morte: a disputa pelo seu sentido. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato. **Espaço e cultura**: pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdVERJ, 2008. p.249-278.

- COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p.92-123.
- CROZAT, Dominique. Violência dos espaços hiper-reais. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v.1, n.29, p.45-56, abr. 2006. Quadrimestral.
- DAMÁSIO, António R. **E o cérebro criou o homem**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. 12.reimpr. da 1.ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- DEMANGEON, Albert. La géographie des langues. In: Annales de Géographie. 1929, t.38, n.215. p.427-438.
- DI MÉO, Guy (Org.). **La géographie en fêtes**. Paris: OPHRYS, 2001.
- DIECKHOFF, Alain. **A nação em todos os seus estados**: as identidades nacionais em movimento. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- DIENER, Alexander C., HAGEN, Joshua. **Borders**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1983.
- FEL, André. Paysages, géographie, sémiologie. **Espace géographique**, Tome 3, n.2, 1974. p.149.
- FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **O boi de máscaras**: festa, trabalho e memória na cultura popular do Boi Tinga de São Caetano de Odivelas, Pará. Belém: EDUFPA, 2007.
- FILIZOLA, Roberto, KOZEL, Salette. Território e fronteira: novas perspectivas para o ensino de geografia política. **Revista Geográfica de América Central**, Costa Rica, Número Especial EGAL, p.1-20. II semestre.
- FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2008.
- FIORIN, José Luiz. Sobre a natureza e as funções da linguagem. Uma leitura de "Linguagem: atividade constitutiva". In: FRANCHI, Eglê; FIORIN, José Luiz (Orgs.). **Linguagem, atividade constitutiva: teoria e poesia**. São Paulo : Parábola, 2011. p.9-31.
- FLORES, Teresa Mendes. **Agir com palavras**: a teoria dos actos de linguagem de John Austin.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 20.ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- FOUCHER, Michel. **Obsessão por fronteiras**. São Paulo: Radical Livros, 2009.
- FRANCHI, Carlos. Linguagem, atividade constitutiva. **Revista do Gel**, n. especial, p.37-74, 2002.

FREME FILHO, João. A sociedade do espetáculo revisitada. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v.1, n.22, p.33-46, dez. 2003. Quadrimestral.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **O espaço de ação Curitiba**, 05 out. 2010. Anotação de aula no Curso "Geografia em Cassires", desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná.

GRAMSCI, Antônio. **A questão meridional**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GUEDES, João Alfredo Libâneo. **História administrativa do Brasil**: da restauração a D. João V. 2.ed. ver. Brasília: Fundação Centro de Formação do Servidor Público, 1984. V.4, Tomo vi.

GUIBERNAU, Montserrat. **Nacionalismos**: o estado nacional e o nacionalismo no século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GUIGOU, L. N. Acerca de frontera, nominaciones y efectos teóricos. In: RODRIGUEZ, J. E. B.; GUIGOU, L. N. **Fronteras, diálogo e intervención social en el contexto pan-amazónico**. Manaus: EDVA, 2004. p.61-67.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: HEIDRICH, Álvaro Luis (Org.). **A emergência da multiterritorialidade**: a resignificação da relação do humano com o espaço. Canoas: Ed. ULBRA; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p.19-36.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. 1.reimp. da 1.ed. atual. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. **O espaço social**. Curitiba, 19 maio 2010. Aula ministrada no Curso de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. **A mobilidade das fronteiras**: inserções da geografia na crise da modernidade. Belo Horizonte: Editora EFMG, 2001.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. **Entre notas**: compreensões de pesquisa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 5.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HUZINGA, Johan. **Homo ludens**. 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ILARI, Rodolfo. Linguagem: atividade constitutiva. Ideias e leituras de um aprendiz. In: FRANCHI, Eglê; FIORIN, José Luiz (Orgs.). **Liguagem, atividade constitutiva**: teoria e poesia. São Paulo : Párabola, 2011. p.151-183.

ITANI, Alice. **Festas e calendários**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

JANZEN, Henrique. **O Ateneu e Jakob von Gunten**: um diálogo intercultural possível. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado) – FFLCH-USP. São Paulo, 2005.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de sociologia**: guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

JUNG, Carl G. (Org.). **O homem e seus símbolos**. 2.ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KOZEL, Salete et al. (Orgs.). **Expedição amazônica**: desvendando espaço e representações dos festejos em comunidades ribeirinhas. Curitiba: SK Ed., 2009.

KOZEL, Salete. Mapas mentais: uma forma de linguagem, perspectivas metodológicas. In: KOZEL, Salete, SILVA, Josué da Costa, GIL FILHO, Sylvio Fausto (Orgs.). **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007. p.114-138.

KRITSCH, Raquel. **Soberania**: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LACOSTE, Yves, RAJAGOPALAN, Kanavillil. **A geopolítica do inglês**. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.

LAURENT, S. **La frontera norte ecuatoriana ante la influencia del conflicto colombiano**. Ecuador: Ed. Abya-Yala, 2009. p.19-46.

LEAKEY, Richard E.; LEWIN, Roger. **O povo do lago**: o homem: suas origens, natureza e futuro. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

LELOUP, Jean-Yves. **O ícone**: uma escola do olhar. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

LEVINSON, Stephen C. Language and space. **Annual Review of Anthropology**, v.25, p.353-382, 1996.

LÉVY, Jacques, LUSSAULT, Michel. **Dictionnaire de la géographie** et de l'espace des sociétés. 2.ed., rev. e ampl. Paris: Belin, 2013.

LIMA, Rossini Tavares de. **A ciência do folclore**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LLOSA, Mario Vargas. **A civilização do espetáculo**: uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

LOPES, Conceição. A festa como manifestação privilegiada da ludicidade humana. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v.4, n.7, 2006.

LUSSAULT, Michel. **L'homme spatial**: la construction sociale de ol'espace humain. Paris: Sevil, 2007.

MAGNOLI, D. **O que é geopolítica**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MAIA, Doralice Sátyro. A vaquejada: de festa sertaneja a espetáculo nas cidades. In: ALMEIDA, Maria Geralda de, RATTS, Alecsandro J. P. (Orgs.). **Geografia**: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003. p.159-183.

MARKOVÁ, Ivana. **Dialogicidade e representações sociais**: as dinâmicas da mente. Petrópolis: Vozes, 2006.

MARTIN, André Roberto. **Fronteiras e nações**. São Paulo: Contexto, 1992.

MATTOS, Carlos M. **Geopolítica e teoria de fronteiras**: fronteiras do Brasil. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1990.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. 1.ed. atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

MAZOYER, Marcel. ROUDART, Laurence. **História das agriculturas no mundo**: do neolítico à crise contemporânea. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: NEAD, 2010.

MOÏSI, Dominique. **A geopolítica das emoções**: como as culturas do Ocidente, do Oriente e da Ásia estão remodelando o mundo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueiredo. **O conflito metodológico na Geografia atual**: um apelo à Filosofia da Ciência. In: Anais da Associação dos Geógrafos Brasileiros. Volume XIX. São Paulo, 1978. p.133-148.

MORAES FILHO, Mello. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979.

MOSTAÇO, Edécio et all. (orgs.). **Sobre performatividade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2009.

NEELEMEN, Rose, NEELEMEN, Gary. **Trilhos na selva**: o dia a dia dos trabalhadores da Ferrovia Madeira-Mamoré. São Paulo: BEI Comunicação, 2011.

NEGROMONTE, Georgina Pinheiro; NEGROMONTE, Ronaldo Almeida. **A brincadeira do Boi em Guajará-Mirim, Rondônia**: uma contribuição para o resgate histórico-cultural. 73f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Administração) - Curso de Ciência da Administração, Fundação Universidade Federal de Rondônia. Guajará-Mirim, 2006.

NOGUEIRA, Wilson. **Festas amazônicas**: boi-bumbá, ciranda e sairé. Manaus: Editora Valer, 2008.

OTTONI, Paulo Roberto. **John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem**. DELTA, São Paulo, v.18, n.1, p.117-143, 2002.

OTTONI, Paulo Roberto. **Semelhanças entre uptake e trace**: considerações sobre tradução. DELTA, São Paulo, v.13, n.2, ago. 1997.

PALLASMA, Juhani. **Os olhos da pele**: a arquitetura e os sentidos. Porto Alegre: Bookman, 2011.

PARR, Hester. Emotions, geography and. In: WARF, Barney (Edit.). **Encyclopedia of Human Geography**. Thousand Oaks (Califórnia): SAGE Publications, 2006. p.128-129.

PATO e SILVA, Isabel, CROZAT, Dominique. Apreender a performatividade: para uma desconstrução do processo de produção discursiva. **Cidades-Comunidades e Territórios**, n.14, p.71-86, 2007.

PERSI, Perés. Geografia ed emozioni. Genti e Ivaghi trasensi, sentimenti ed emozioni. In: PERSI, Peris (Org.). Territori emotivi. Geografie Emozionale. V Convegno Internazionale sui Beni Culturali Territoriali. Fano (Itália), 2010. p.3-10.

PINKER, Steven. **Do que é feito o pensamento**: a língua como janela para a natureza humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PINTO, Joana Plaza. Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidades. **DELTA**, São Paulo, v. 23, n.1, p.1-26, 2007.

PINTO, Julio, CASA NOVA, Vera. **Algumas semióticas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora: 2009.

PORTELLI, Alessandro. História. Oral e poder. **Mnemosine**, v.6, n.2, p.2-13, 2010. Artigos.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. A geografia está em crise. Viva a geografia. In: MOREIRA, Rui (Org.). **Geografia: teoria e crítica**. Petrópolis: Vozes, 1982. p.93-113.

RAIBAUD, Yves, Géographie socioculturelle. Paris, L'Harmattan, 2011.

RAJAGOPALAN, Kanavillid. O Austin do qual a linguística não tomou conhecimento e a linguística com a qual Austin sonhou. **Cad. Est. Ling.**, Campinas, v.30, p.105-115, jan./jun. 1996.

RUSKIN, John. **A lâmpada da memória**. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

SAHZ, Wolf-Dietrich. **Linguagem, imagem e o performativo**: um *tour d'horizon* e a nova geografia cultural.

SCHAFER, R. Murray. **A afinação do mundo**. 2.ed. São Paulo: Unesp, 2011.

SEARLE, John R. **Consciência e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SEMANN, Jörn. Mapeando culturas e espaços: uma revisão para a Geografia culturas no Brasil. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, J. O. (Orgs.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003. p.261-284.

SILVA, Edmilson Adão C. **Oriente Médio**: a gênese das fronteiras. São Paulo: Zouk, 2003.

TANIZAKI, Junichiro. **Em louvor da sombra**. São Paulo: Companhia das Letras: 2007.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues, FONSECA, Dante Ribeiro da, CASSED, Almeida. Remanescentes de quilombo de Santo Antônio do Guaporé, identidade e territorialidades adversas. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org.). **Conflitos sociais no "Complexo Madeira"**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/VEA Edições, 2009. p.125-147.

TEIXEIRA, Salete Kozel. **Das imagens às linguagens do geográfico**: Curitiba a Capital Ecológica. 2001. Tese (doutorado) – FFLCH/USP. São Paulo, 2001.

TEYSSIER, Paul. Dicionário de literatura brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TIPOLOGIA. In: SACCONI, Luiz Antonio. Grande Dicionário Sacconi da língua portuguesa. São Paulo: Nova Geração, 2010. p.1969.

TODOROV, Tzvetan. Prefácio. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.XXIII-XXIV.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1985.

TURINO, Thomas. Estrutura, contexto e estratégia na etnografia musical. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n.11, p.13-28, out. 1999.

VAINFAS, Ronaldo (direção). Dicionário do Brasil Colonial: 1500-1808. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. 2.ed., 1.reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

Documentos Consultados

AGNEW, John; LIVINGSTONE, David N.; ROGERS, Alisdair (Orgs.). **Human geography: an essential anthology**. Oxford: Blackwell, 1996.

ALBERTIN, Catherine (Org.). **Fronteiras**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Paris: ORSTON, 1988.

ALIATA, Fernando; SILVESTRI, Gabriela. **A paisagem como cifra de harmonia: relações entre cultura e natureza através do olhar paisagística**. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

ALMEIDA, Maria Geralda (Org.). **Territorialidades na América Latina**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás/FUNABE, 2009.

ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTIS, Alessandro J. P. (Orgs.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003.

ANDREOTTI, Giuliana. **Paessaggi in movimento, paesaggi in vendita, paesaggi rubati**. Trento: Artimedia: Valentina Trentini Editore, 2007.

AUGÉ, Marc. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BENCHIMOL, Samuel. **Romanceiro da batalha da borracha**. Manaus: Imprensa Oficial, 1992.

BESSE, Jean-Marc. **Ver a terra**: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BOLLNOW, Otto Friedrich. **Hombre y espacio**. Barcelo: Editorial Laboc, 1969.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe; HOLANDA, Fabíola. **História oral**: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto: 2007.

BOMBENGER, Pierre-Henri; CHRISTEN, Guillaume; PIQUETTE, Élodie (Orgs.). **Du global au local**: connaissances expertes et savoirs territoriaux. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **Contra fogos 2**: por um movimento social europeu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 9.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BRESCIANI, Stella; NAXANA, Márcia (Orgs.). 2.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

BRESCIANI, Stella; NAXANA, Márcia (Orgs.). **Memória e (re)sentimento**: inadagações sobre uma questão sensível. 2.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

BRUNSCHWIG, Henri. **A partilha da África Negra**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Livraria Martins Editora, 1959.

CANCLINI, Néstor Garcia. 5.Reimp. **Culturas híbrida**. São Paulo: Edusp, 2011.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e intraculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**, v.13, n.37, p.45-55, jan./abr. 2008.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e intraculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v.13, n.37, p.45-55, jan./abr. 2008.

CAPEL, Horácio. **Geografia contemporânea**: ciência e filosofia. Maringá: EDUEM, 2010. Organizado por Jorge Ulises Guerra Villalobos.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma cultura da filosofia humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORNÊ, Roberto Lobato (Orgs.). **Olhares geográficos**: modos de ver e viver o espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Explorações geográficas**: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Arte e fazer. Petrópolis: Vozes, 2004.

CEVASCO, Maria Elisa. Hibridismo cultural e globalização. **ArtCultura**, Uberlândia, v.8, n.12, p.131-138, jan./jun. 2006.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHAUVEAU, Agnes; TÉTARD, Phillippe (Orgs.). Bauru: EDUSC, 1999.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

CLAVAL, Paul. **O território na transição da pós-modernidade**. *Geographia*, v.1, n.2, p.7-26, 1999.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Trajetórias geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

COSTA, Everaldo Batista da, BRUSADIN, Leandro Benedini, PIRES, Maria do Carmo (Orgs.). **Valor patrimonial e turismo**: limiar entre história, território e poder. São Paulo: Outras Expressões, 2012.

CUCHE, Deny. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2.ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Euclides. **Amazônia**: um paraíso perdido. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DEL PRIORI, Mary; GOMES, Flávio (Orgs.). **Os senhores dos rios**: Amazônia, margens e histórias. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

DEMARTINS, Zeila de Brito Fabri. A cultura escolar entre culturas. In: VIDAL, Diana Gonçalves; SCHWARTZ, Cleonara Maria (Orgs.). **História das culturas escolares no Brasil**. Vitória: EDUFES, 2010. p.269-302.

DI MÉO, Guy (Org.). **La géographie en fêtes**. Paris: OPHRYS, 2001.

DI MÉO, Guy. **Géographie sociale e territoires**. Paris: Nathan, 1998.

DI MÉO, Guy. **Les territoires du quotidien**. Paris: L'Harmattan, 1996.

DI MÉO, Guy; BULÉON, Pascal. **L'espace sociale**. Lecture Géographique des sociétés. Paris: Armand Colin, 2005.

DREYER-EIMBENE, Oswald. **O descobrimento da terra**: história e histórias da aventura cartográfica. São Paulo: Melhoramentos; Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. 2.ed. São Paulo: Unesp, 2011.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.13, p.155-161, 2005.

FERNANDES, Josué Guilherme dos Santos. **O boi de máscaras**: festa, trabalho e memória na cultura popular do boi Tinga de São Caetano de Odivenas. Pará, Belém: EDUFPA, 2007.

FERNANDES, Vladimir. **Filosofia, ética e educação na perspectiva de Ernst Cassirer**. 2006. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo, 2006.

FOUCHER, Michel. **Fronts e frontières**: un tour du monde géopolitique. 2.ed. ver. e ampl. Paris: Fayard, 1991.

FRANCHI, Carlos. Linguagem constitutiva. In: FRANCHI, Eglê (Org.). **Linguagem**: atividade constitutiva: teoria e poesia. São Paulo: Parábola, 2011. p.33-74.

FRANCHI, Eglê (Org.). **Linguagem**: atividade constitutiva: teoria e poesia. São Paulo: Parábola, 2011.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido**. Coimbra: Almedina, 1980.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GUIGOU, L. Nicolás. **Cartografias antropológicas**: sobre classificaciones, escrituras y derechos humanos.

GUIGOU, L. Nicolás. **El ojo, la mirada**: representación e imagem en las trapas de la antropología visual. p.123-133.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**: Niterói: EdUFF; São Paulo: Contexto, 2002.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. Espaço e multiterritorialidade entre territórios: reflexões sobre abordagem territorial. In: PEREIRA, Silvia Regia; COSTA, Benhur Pinós da; SOUZA, Edson Beto Clemente de (Orgs.). **Teorias e práticas territoriais**: análises espaços – temporais. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2010. p.25-45.

ISNARD, Hildebert. **O espaço geográfico**. Coimbra. Almedina, 1982.

KOZEL, Salete; COSTA SILVA, Josué da; GIL FILHO, Sylvio Fausto (Orgs.). **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

LACOSTE, Yves. **La géopolitique et le géographe**. Paris: Choiseul, 2010.

LAKOFF, George, JOHNSON, Mark. **Metáforas de la vida cotidiana**. 9.ed. Madri: Ediciones Cátedra, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAFFESOLI, Michel. **A parte do diabo**: resumo da subversão pós-moderna. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MAFFESOLI, Michel. **Notas sobre a pós-modernidade**: o lugar faz o elo. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

MAIA, Doralice Sátyro. A vaquejada: de festa sertaneja a espetáculo nas cidades. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTI, Alessandro J. P. (Orgs.). **Geografia**: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003.

MANGIANI, Ana Paula Torres. **O rei ausente**. São Paulo: Alameda, 2004.

MOREIRA, Rui (Org.). **Geografia**: teoria e crítica: o saber posto em questão. Petrópolis: Vozes, 1982.

MOREIRA, Suely Aparecida Gomes; MARÇAL, Maria da Penha Vieira; ULHÔA, Leonardo Moreira. **A didática da geografia escolar**: uma reflexão sobre o saber a ser ensinado e o saber científico. Sociedade & Natureza. Uberlândia, v.33, n.17, p.23-30, jun. 2006.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

MOURA, Rosa; CARDOSO, Nelson Ari. Aglomeração transfronteiriça: integração regional ou constituição de um enclave? In: FIRKOWSKI, Olga L. C. de Freitas. (Org.). **Transformações territoriais**: experiências e desafios. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2010. p.193-218.

MOURÃO, Eliane. Aproximações em nós: a configuração do estrangeiro em Julia Kristeva e Tzvetan Todorov. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v.7, n.13, p.55-71, 2º sem. 2003.

ORTIZ, Renato. **Um outro território**. Ensaios sobre mundialização. São Paulo: Olho D'água, 2005.

PFERSCH, Frank R. **A União Européia**: história, instituições, processos. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Imprensa Oficial, 2001.

PORTA, Mario Ariel González. De Newton a Maxwell: un aporte a la comprensión del proyecto cassireriano de una filosofía de las formas simbólicas. **Kant e-Prints**, Campinas, Série 2, v.5, n.2, p.44-55, jul./dez. 2010.

PORTO, Liliana. **A ameaça do outro**: magia e religiosidade no Vale do Jequetinhonha. São Paulo: Attar, 2007.

PORTO, Liliana. **Reapropriação da tradição**: um estudo sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário da Chapada do Norte. Versão modificada de dissertação de mestrado premiada em 2.º lugar no Concurso Silvio Romero. FUNARTE, 1998.

POUPART, Jean et. al. **A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008.

RABOSSI, Fernando. **Nas ruas de Ciudad del Este**: vidas e vendas num mercado de fronteira. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2004.

RAFFESTIN, Claude. Repères pour une théorie de la Territorialité humaine. In: DUPUY, Gabriel et al. **Reseaux territoriaux**. Caln: Paradigme, 1988.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociações e conflito**: a resistência negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; VEDANA, Viviane. A representação imaginal, os dados sensíveis e os jogos da memória: os desafios do campo de uma etnografia sonora. **Revista Chilena de Antropologia Visual**, Santiago, n.13, p.37-60, jun. 2009.

ROGER, Alain. **Court traité du paysage**. Édition Gallimard, 1997.

ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

SAQUET, Marcos Aurelio. Abordagens e concepções de territórios e territorialidade. **Revista Geográfica de América Central**, Costa Rica, Número Especial EGAL, II semestre, p.1-16, 2011.

SEEMANN, Jörn (Org.). **A aventura cartográfica**: perspectivas, pesquisas e reflexões sobre cartografia. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2006.

SEEMANN, Jörn. Mapeando culturas e espaços: uma revisão para a Geografia Cultural no Brasil. In: ALMEIDA, Maria Geralda de, RATTIS, Alessandro J. P. (Orgs.). **Geografia**: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003. p.261-284.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

TODOROV, Tzvetan. A viagem e seu relato. **Ver. Let.**, São Paulo, v.46, n.1, p.231-244, jan./jun. 2006.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VALCÁRCEL, José Ortega. **Los horizontes de la geografía**: teoria de la geografía. Barcelona: Arie, 2000.

VANIER, Martin (Org.). **Territoires, territorialité, territorialisation**: controverses et perspectives. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. **A travessia das fronteiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

VEYNE, Paul. **Focault**: seu pensamento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VICENTINI, Yara. **Cidade e história na Amazônia**. Curitiba: Ed. UFPR, 2004.

VIDAL, Diana Gonçalves; SCHARTZ, Cleonara Maria (Orgs.). Sobre cultura escolar e história da educação: questões para debate. In: VIDAL, Diana Gonçalves; SCHARTZ, Cleonara Maria (Orgs.). **História das culturas escolares no Brasil**. Vitória: EDUFES, 2010. p.13-35.

WARMIER, Jean-Pierre. **A mundialização da cultura**. Bauru: EDUSC, 2003.

YATES, Frances A. **A arte da memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

APÊNDICES - ENTREVISTAS

ENTREVISTAS

Entrevista 1 - com Dona Georgina - 9 de fevereiro de 2011

A senhora poderia falar sobre a fundação do Boi Flor do Campo?

- Sou a fundadora do boi. Eu criei esse boi em 81, no Colégio Almirante Tamandaré, onde eu trabalhava.

A senhora era professora, lá?

- Sim. Hoje em dia sou aposentada.

A senhora ensinava o que, lá?

- Comecei com Ensino Especial, de crianças deficientes. Depois me passaram pro Primeiro Ano. Foi, eu tirei o meu tempo todinho trabalhando com o primeiro ano. Eu gostava muito de estória, de cantar. Eu era jovem naquele tempo. Eu vim do Pará como professora, em 1973. Cheguei aqui, trabalhei em três colégios e no quarto eu me aposentei, que é esse aí.

73? E lá no Pará a senhora já ensinava?

- Já, quatro anos antes de vir para cá.

E foi aí que o boi começou, então?

- Sim. Ele começou assim: na época eu, eles me tiraram pra marcar quadrilha, do mês de junho. Porque eu era muito dinâmica, e não tinha quem fizesse as quadrilhas pra abrilhantar o arraial. Ela me tirou, a minha diretora. Eu só botava quadrilha, foi o que ela pediu. Ela disse assim "Eu já estou enjoada de quadrilha. Você não sabe botar dança?" "Sei, várias danças. Aprendi quando fui interna, desde criança, no maior colégio que tinha em Santarém. Lá eu aprendi muita coisa. Então, eu disse: "eu sei". "E o que que tu vai por?" "Um boi" "Um boi?" E nessa época tinha um boi, de uma senhora que já é falecida. Ela cantava e os meninos dançavam. Aí eu, disse, bem então eu vou pedir permissão pra eu tirar os meus componentes. E ninguém queria porque achava que era macumba. Porque essa senhora que tinha esse boi, ela mexia com macumba. "Chi, eu não quero, porque boi é macumba!" Não! Boi é Folclore! Daí que eu arranjei 40 alunos. Ela me deu uma sala de aula pra a gente ensaiar, O diretor, o vice-diretor, tocava e eu cantava, os meninos dançavam. Eu fiz um boi, muito feio, fiz com, pano, cola, cipó, agulha. Eu fiz. O boi era feio, eu não sabia fazer boi. Assim mesmo, eles dançavam. Aí, quando passou

dois anos, no mês de junho, ela disse: "vamos acabar com esse boi? Ele rouba espaço lá dentro do almoxarifado, pra ser guardado." Pois, eu disse, "eu não vou acabar, eu vou levar pra minha casa", que é aqui. Eu já morava aqui perto do colégio, né? "Eu vou levar pra minha casa." Ela disse: "leva". Isso em 83, 1983. Aí eu trouxe pra minha casa, e comecei a ensaiar aqui na minha casa, com os meninos. Aí foi chegando gente que gostava do boi. Eu mandei fazer outro boi, na Bolívia! Mas era muito grande!

Foi um boliviano que fez o boi?

– Foi, o primeiro. Eu achei muito grande, as crianças quase não podiam com ele. Aí foi o tempo que eu mandei buscar um boi em Parintins. E eles dançaram nos colégios, não só no nosso, nos outros. Mês de junho, né! Tinha isso e aquilo! Só solicitando pra eu ir. E aí eu dizia: "Só vou se mandarem um caminhão pra levar os meninos e o boi". E assim eu fiz. Não cobrava nada.

E na época o boi já tinha um nome?

– Já, Flor do Campo, eu trouxe de Santarém, porque lá eu já trabalhava com boi, mas ajudando apenas, não era meu, era do meu sogro. Porque eu sou casada duas vezes, com esse, [fazendo referência ao atual esposo, Sr. Mario Rodrigues Moreira] e com o outro, já falecido lá no Pará. Aí eu já ajudava. E as músicas era eu quem fazia. Eu tenho fitas gravadas. E o pessoal gostava, passou a gostar. E eu continuei, levando os bois pra dançar nos colégios. Eles mandavam o carro, eu levava e, nessa época, tinha o presidente da UMAM, a Associação de Moradores. Ele foi pra Parintins pra conhecer a festa. Ele achou muito importante, muito bonita, os bois de lá. Quando ele veio, veio diretinho aqui na minha casa. Disse: "Dona Georgina, vamos fazer um Festival com esse seu boi?" Aí eu falei: "Mas, só o meu?" Cadê o outro pra competir?" Ele disse: "Tem um boi velho jogado lá no canto da UMAM, que era do Seu Leo, pois então, topa reviver o boi e eles competirem?" Ele foi, comprou roupa e eles fizeram reviver o boi. O boi reviveu, nós começamos a competir. E é assim até hoje. Agora, tem época que o boi dele ganha, o meu perde, tem época que o meu ganha. O meu agora só tá ganhando. É, o Flor do Campo! E o outro chama-se Malhadinho, Malhadinho. Ele vestia preto e branco e o meu sempre vermelho, desde quando começou, vermelho e branco. Bem, aí foi a época que a APM deu espaço para eles saírem sempre no mês de agosto, e era cobrado a entrada.

E a senhora sabe por que que escolheram agosto?

- Eu não sei. Foi o, esse presidente da UMAM que escolheu, o Sr. Aderço. Eu sei que por ele, tudo bem, no começo de agosto... Ah! Aí vinha a festa, vinha a apresentação também, festas folclóricas da Bolívia. Antes de começar os bois a dançar, na arena, começava o pessoal folclórico da Bolívia. Mas é diferente o folclore de lá do nosso. Muito diferente.

Eles se apresentavam aqui em Guajará?

- Apresentavam, na arena dos nossos bois. Enquanto chegavam os bois. E os hotéis ficam lotados, vem ônibus de longe, assistir e a gente cobra entrada. E quando foi ano, foi ano passado, fizeram o bumbódromo, mas só que mal feito. Mas tá bom. Dizem que vão mudar o bumbódromo, porque não comporta todo mundo. E dá muita gente. E sempre a gente faz par ou ímpar. Véspera de dançar, lá, na Secretaria de Cultura, bota o bilheteinho pra ver quem vai dançar primeiro. Sempre eu tiro em primeiro lugar pra dançar. E a gente dança. São três dias de festa.

É melhor começar?

- Prá mim é.

Por quê?

- Porque a gente fica assistindo no outro dia o outro. Dança um num dia, dança o outro noutro dia. E a gente cobra na entrada, tem a entrada. Mas esse, meio, dentro, só é roubado, porque a gente não tem uma direção direita, todo mundo quer... Esse ano, eu que vou tomar conta da festa. Mas nós estamos devendo bastante, porque não ganhou no ano passado, e ficou pendente o dinheiro que a gente gastou. Você está vendo aí [fazendo referência às estruturas metálicas das alegorias, postadas à frente de sua casa e aos fundos do colégio] as estruturas? Pois é, isso aí gasta dinheiro. Só os ferros são caríssimos. E dançam 500 pessoas. Começou com 40 aí no colégio. Hoje em dia são 500 pessoas. E os ensaios são aí dentro do colégio, porque eles mandaram abrir um portão aí do lado, a gente entra. E eu, a gente paga os músicos. Eu sou a presidente, criadora. Mas que já não aguento mais, eu já estou velha, eu já vivo sempre doente. Como você vê o que estou comendo agora, porque não quero comer outra coisa, a não ser essa farofa. Aí, então, eu procurei uma vice, e o boi tem os "Amigos do boi", que ajudam. Porque é muito dinheiro que tem que gastar pra aprontar esse boi pra agosto, é muito dinheiro.

Esses amigos, são o pessoal do comércio?

- É... os amigos são gente que é empregado nos colégios, na Prefeitura, assim. E tem os personagens. Você gostaria de conhecer os personagens? Pois é, bem. Quando começou eram uns personagens, aí quando modificou ficaram diferente os personagens. Começa assim: tem os brincantes do boi, que dançam; as tribos, as tribos, com o nome das tribos dos indígenas daqui e de fora. É macurabi, é Pakaas. Outras tribos, que eu não lembro agora. Mas todos os anos sai. Porque não sou mais eu que tomo conta dessa parte. E tem o miolo do boi, quem dança debaixo do boi. O boi, então. Já tá no quarto que vem de Parintins. A gente manda comprar lá. Cinco mil, um boi.

Não é feito aqui, então?

- Não, não faz aqui. Tem o miolo do boi, quem dança debaixo do boi; tem o amo; tem o puxador de toada, que as toadas são feitas aqui mesmo; tem o animador, para o dia do folclore, para o dia da festa; tem as tribos, como eu já falei; tem a sinhazinha, que é a dona do boi, uma moça muito bonita; tem a cunhã poranga, que é a índia mais bonita da tribo; tem o pajé, que cura o boi, o pajé, é um rapaz. Tem os cavaleiros, que vão a cavalo, e que reúnem um monte de cavaleiros; tem a rainha do folclore, é uma índia bonita também. Tem a porta estandarte, que leva o estandarte do boi, com a cara, face do boi na bandeira. E tem os músicos, os músicos são em 22 músicos. Instrumentos de teclado, de violão... E nós temos a marujada! A marujada é, é 80, 90 tambores que tocam, de rapazes que chama de marujada, e eles acompanham. São esses os componentes do boi-bumbá.

Esses mesmos componentes também tinha no boi do colégio, quando a senhora começou?

- Não tinha.

O que é que tem de diferente?

- Lá, lá no começo, era assim: eu cantava e o professor Ledson acompanhava. Ah! E eu ainda não falei, no Nego Chico e a Catirina. É um casal de negros que na época criaram o boi, na época da história. Então, no primeiro tinha o Nego Chico e Catirina. Eles matavam o boi. E agora não matam. E tinha os índios, agora também tem. Mas só que era pouco. Tinha o padre que batizava os índios antes de guerrear; tinha o pessoal do cafezal, que apanhava o café, do primeiro, né, to falando. Tinha o tripa do boi, e tinha o primeiro amo e o segundo amo. Tinha a Mãe Maria, e essa não tem Mãe Maria, e tinha o Pajé, que curava o boi, pro boi viver de novo. O Nego Chico e a Catirina matavam o boi, porque ela tava com desejo.

Certo... Ela tava...

- Grávida! Aí, o boi era morto pelo Nego Chico. Ele matava com uma espingarda, chamada de bacamarte. Aí ele matava o boi, e o boi caía. Pra viver esse boi, tinha que ir, o Nego Chico espirra os bois, e a Catirina também. Aí o boi urrava e voltava a dançar de novo. Era assim.

E por que que mudou?

- Porque era boi do Maranhão, porque era assim no Maranhão. E eu queria o boi da nossa região. Mas nós copiamos um pouco do boi, de lá de Parintins, que o Seu Aderço quando veio, esse da UMAM, achou bonito o sistema de lá. Aí ele disse: "vamos fazer no sistema de lá, de lá de Parintins". E nós fizemos. E assim ele já vai para 28 anos, dançando. Eu já não mando quase mais porque eu entreguei pra minha vice, que é uma doutora, que trabalha no Fórum. Porque ela gosta também. E eu falei com ela, se ela não queria tomar conta do boi. Aí o meu marido puxou pra trás: "Mas a minha mulher não quer que saia da presidência, porque foi ela que criou, eu quero que ela seja sempre quem assina os papéis e responde com, quando é...". "E ela já foi até Brasília. Já dançou em Brasília. Eu não fui. Quem foi foi ela. Vai a Porto Velho, vai ao Acre, dança aqui aonde o boi é chamado, mas dança com poucos personagens. Não é com todos porque com todos é muito. E agora nós estamos fazendo um preço pra ele dançar. Custa um precinho. Ele foi a Brasília, nós deixamos por 5 mil. Ele foi a Porto Velho nós deixamos por 5 mil. Aqui nós não damos um preço porque é na cidade dele. Mas, sai pra fora, paga! No Pakaas... Você sabe onde é o Pakaas, né?"

Aquele hotel?

- O hotel. Ele já dançou mais de 10 vezes lá. Mas é pago, porque é longe. Tem gente que vem de fora, vão fazer é turismo. E não tem uma atração. Aí eles mandam prá lá o boi. Eu na época ainda governava, a gente ia. Eles mandavam o ônibus. Mas agora quem pode fazer isso é a vice, a vice quem sabe ou não, convoca os que vão. E nós temos a coordenadora de arena, que ajuda ela. É uma senhora que trabalha no Fórum. Ela também se interessa bastante.

Como se chamam, a coordenadora e a vice?

- A vice se chama Estelina e a coordenadora de arena chama-se Solane. Uma é branca e outra é morena. O que era mais que o senhor queria saber?

A senhora está bem pra falar ainda?

- To bem.

Não está cansada?

- Não.

A senhora falou que quem compunha as toadas, era a senhora...

- No começo, quando era o outro boi, era eu. Aí quando mudou pra esse, eu ainda andei fazendo umas duas, aí parei. Porque eu sofri um derrame. Eu sofri um derrame, eu não quis mais fazer. Mas essas toadas já vieram do Pará um pouco. Daqui, já fizeram um bocado e assim todos os anos. E ele tem um tema. Todos os anos a gente escolhe um tema.

Como é a escolha desse tema?

- Se junta uma equipe da diretoria, que é registrada e tudo, aí se reúne aquela equipe e escolhe: qual é o tema? Aí um diz um tema, outro diz outro. Aquele que todo mundo acha que seja, fica aquele tema.

Então é passado, é discutido entre a diretoria.

- É discutido. Sempre nós temos reuniões aí no colégio para discutir qualquer coisa. Justamente o tema e outras coisas mais quando não tá correndo bem. E os "Amigos do boi" ajudam com alguma coisa. Ajudam, eles querem. E quando eu falo em parar, acabar com o boi, ninguém concorda. Todo mundo diz: não! Até o governador daqui acha bonito. Ele diz: "Não, é uma festa que já está em calendário não deve mais parar. Continuar, cada vez mais." Então, como eu não aguentava mais, porque só vivo doente, já entrei em 71 anos, dei pra vice dar continuidade aos trabalhos. E quando morrer, continua! Não para! não para! Se Deus quiser, continua.

Os brincantes são todos daqui, ou vem gente de fora?

- Todos daqui, dos bairros. E eles tem uma rivalidade um com o outro. Não se dão muito bem.

O bairro aqui é Tamandaré, né?

- Tamandaré. O de lá é São José.

Tem padroeiro, santo padroeiro do seu boi?

- Eu tirei o São Francisco, porque tem a igreja bem aí. Ano passado saiu o São Francisco de Assis. Quem fez foi o artesão do Pará. Ele faz tudo que a gente pedir, ele faz tudo. É um jovem, tem 28 anos. Novinho. Mas faz tudo que você pedir. O advogado daqui, marido da vice, tem um prédio ali perto do CIVAL. Ele deu uma sede pra gente guardar nossos materiais, e o boi, e as coisas que acontecem, as roupas. Era guardado aqui, mas se estragava muito. Era jogado, vinham buscar, remexiam e deixavam jogado. Lá não, tem ordem. Então, ficam lá as coisas. E o boi fica aqui, guardado.

E, tem batismo?

– Não. Não tem batismo de boi aqui. O da Dona Gregória, já finada, tinha batismo. Mas o nosso não tem não.

Quem foi Dona Gregória?

– A dona desse primeiro boi que tinha aqui.

Ah! Antes tinha um, então? Qual era esse?

– Pai do Campo. E o meu é Flor do Campo. Eu trouxe esse nome do Pará.

O seu sogro era paraense?

– Era paraense. Já é falecido. Ele gostava de botar folclore, de fazer folclore, é, não só de boi, de pássaro. Já ouviu falar? Tem. Eu tenho dança de pássaro. É um bem-te-vi, é um sabiá, é um canarinho. Matam, curam o canarinho. Temos personagens quase como o do boi, mas sendo mais diferente. Eu sei fazer, eu já fiz um. Mas só dançou na época de junho e acabou. Mas o boi tá aqui, tá durando. Gostaram mais. E os meninos do bairro tem rivalidade com o do outro bairro. Às vezes querem brigar, mas digo não, não adiante. Isso é um folclore. "Ah! Mas eles estavam mangando do nosso! Vaiocando que nós perdemos". Digo: deixe, outra vez a gente ganha. E quando a gente ganha, eles fazem a mesma coisa.

E a cor do seu boi é vermelha...

– Vermelho e branco.

Nesse ponto, nossa conversa foi interrompida para que o pesquisador pudesse apreciar os troféus, o boi que foi comprado em Parintins, algumas fotos de seu arquivo pessoal.

Entrevista 2 - 13 de fevereiro de 2009 - domingo, 10h15

Estamos na casa da Dona Valdeci Maria dos Santos Paz, nascida em Óbidos, PA.

Obidiense, não é?

– É.

A senhora veio pra cá, quando?

– Em 1962

62? A senhora já veio casada?

– Não. Eu tinha terminado de estudar. Aí eu tinha uma irmã que morava aqui, que era casada com um cabo.

Ahã

– Quando eu terminei de estudar e eu vim pra cá, passou um mês. Aí eu fiquei aqui e quando terminou o ano aí eu fui embora e eu já conhecia... Atualmente é meu esposo,... Paz. Aí eu fui-me embora. Aí em 63 eu já casei! Casei por procuração! E vim para cá. Desde isso eu moro aqui. Tenho cinco filhos.

A senhora estuda o que?

– Estudei o normal.

Normal...

– Naquela época, quem tinha o normal era uma professora de primeiro turma! Agora não... Mas naquela época.

E a senhora fez a escola norma aonde?

– Em Óbidos.

Em Óbidos mesmo?

– Quando eu vim para cá não tinha quase professor

E aqui a senhora prestou algum concurso?

– Não. Aqui era no tempo do ex-Território de Rondônia. Aí a gente chegava...

E a senhora lembra o primeiro colégio que a senhora ingressou?

- Batista... pertinho de casa. Mas logo em seguida foi fundado o Tamandaré e a Dona Gabriela foi a diretora de lá. Aí em seguida Dona Gabriela ganhou nenê. Aí precisava de uma substituta. E aí já recebi, dando aula aqui, eu já recebi uma portaria de Dona Maria de Castial me nomeando para mim trabalhar como diretora do Tamandaré... esse... Durante três meses! Ela tinha direito, eu não tinha. (risos)

E quem era essa Maria Castial?

- Era secretária de educação daqui do Território. Dona Maria Castial. Era paraense...

Muitos paraenses aqui, né? E aí a senhora ficou só 3 meses na direção?

- Aí em seguida... Aí quando ela veio, aí ela já voltou pra direção e eu já fiquei como vice-diretora... Aí logo em seguida ela foi, só podia ser aqui, diretora do Simon Boliva, só aquelas que era do MEC, quem era do Território de Rondônia. Aí ela veio assumir o Simon Boliva. Aí eu já fiquei na direção. Já veio uma portaria me nomeando diretora. Eu nunca dei aula.

Ahé? Olha só

Que eu sou professora, mas nunca dei aula. No Almirante Tamandaré eu fiquei como diretora de 1960 a 1966.

De 60 a 66?

- Não! Eu fiquei como diretora! Até aí eu era vice da Dona Gabriela. A dona Gabriela veio assumir o Simon Boliva. Aí eu assumi o Tamandaré. Então eu era vice. Então, eu não queria ficar no Tamandaré. Mas eu não sei fazer estatística direito, Dona Florice. Aí quando chegou minha portaria, Dona Florice, que era Diretora ou Secretária de Educação aqui. Veio me chamar, mas eu não posso ficar. Eu não, eu não sei fazer estatística!

Mas quem lhe ensinou?

- Mas como eu chorei para não ser. Aí eu fiquei, né? Já conhecia um pouco, já tinha sido vice. Mas eu não queria assumir a direção. Aí eu assumi. Mas desde esse ano até 80, até 83, eu fiquei lá no Tamandaré como diretora.

Bastante tempo. Em 85 a senhora se aposentou?

- Não. Aí havia muitos, numerosos alunos mais 3 salas. Eu sei que já estava com mil e tantos alunos... Aí eu... muito, muito aluno. Fechou uma escola. Porque caiu com negócio de chover. Aí eles passaram tudo para cá e não voltaram para lá. Aí foi quando eu pedi pra a professora... Nessa época já era a professora Leni que, a Leni era filha de FLorice. Dona Florice se aposentou e veio a filha dela como Secretária. Aí a Leni não queria me tirar. Aí eu implorava pra ela me tirar e ela não me tirou. Eu estudava, fazia naquela época a faculdade, que era assim por etapa. Nas férias a gente estudava. Aí pedia Tia Helena é quem ficou como Secretária. Tia Helena, me tira de lá. Eu não aguento mais!... Eu quero ficar na vice, eu quero não fazer nada! Eu quero ficar numa escola bem pequena onde eu seja vice! Aí ela disse: antes de, eu vou falar com a Silvana, Silvana pra ver se ela quer que eu indique você como vice-diretora lá na escola, escola é... Florinda Buez!. Lá não tinha viu, lá era só ela, era uma escola pequena. Aí, ela disse que eu posso ficar lá.
- Agora eu vou descansar! Ah, eu não aguentava. Quando eu cheguei já na Florinda a Diretora disse: agora eu vou ter que viajar, vou pra BSB. Você vai ficar, aí digo acabou comigo. Mas eu fiquei.
- É o seguinte: se tu for embora e eu modificar alguma coisa, quando tu chagar, tu não vai desfazer? Porque eu sabia toda norma de uma escola, trabalhava numa escola grande, e eu via coisa lá errada, mas... Não. ...Primeira coisa que eu fiz foi tirar as...

Entrevista 3

Nome fictício: MARIA LEONORA

Idade: 39 anos

Estado civil: VIÚVA

Grau de instrução: SUPERIOR

Profissão: SECRETÁRIA DE UMA CLÍNICA DE ORTOPEDIA E TRAUMATOLOGIA

Residência: GUAJARÁ-MIRIM

Data da entrevista:

O que é uma fronteira para você?

- Bem, no sentido literal acho que é o limite de uma nação e outra, de um lugar e outro, estar de frente, basicamente isso, né?

Você vive numa região de fronteira, já atravessou essa fronteira?

- Já

O que você encontra, o que você sente, o que você pensa sobre essa fronteira real que você vive?

- Essa fronteira, penso que é uma fronteira que não tem muitas, muita ligação de uma com a outra, que acho deveria ter mais, né? No sentido de comércio, no sentido de relacionamento entre pessoal, esse tipo de coisa, e aí dentro que percebo é talvez seja assim as diferenças que não são muito aceitável tanto de um lado como de outro.

Você acha que essa fronteira mais separa que aproxima?

- É mais separa que aproxima, eu acho que toda fronteira devia ter uma proximidade maior. Até que a proximidade mais iria ofuscar a originalidade, uma cultura e outra, né? E essa separação, essa diferença, essa distância de uma com a outra, eu acho que até camufla, esconde um pouco o que realmente tem.

Essa fronteira gera algum tipo de sensação?

- Pessoalmente sim, eu gosto de conhecer nossas culturas, né? Sei lá, cada peculiaridades, comida, vestimenta, língua, eu pessoalmente gosto.

A fronteira faz alguma associação com o medo?

– Faz

Por que?

– Por causa da problemática de toda fronteira né?.... eu, mais... medo, acho que é isso né?

Você gosta de viver nessa região de fronteira?

– Nessa aqui? Não muito, eu sobrevivo aqui, pessoalmente falando né?

Você disse que já morou na região de Foz do Iguaçu. Você vê semelhanças entre as duas fronteiras?

– A semelhança é justamente essa problemática do tráfego, isso aí existe em toda fronteira. Eu acho que pra lá é um pouco mais forte né? Ou sei lá, mais organizado, né? Seria eu acho; Mais prá lá também tem a questão das diferenças, preconceitos, né?

Entrevista 4

Nome fictício: MARIA JÚLIA

Idade: 32 anos

Estado civil: CASADA

Grau de instrução: SUPERIOR

Profissão: PROFESSORA DE GEOGRAFIA DA REDE ESTADUAL DE ENSINO

Residência: GUAJARÁ-MIRIM

Data da entrevista:

O que é a fronteira prá você?

- Bom a fronteira aqui, são duas cidades divididas por um rio, guayará-merin na Bolívia e Guajará-mirim em Rondônia, então nos temos uma fronteira molhada, né? Que é um rio Mamoré que divide os dois países e suas cidades, então é uma... A minha relação com o lugar é a de estar onde eu estou trabalhando. Então meu sentimento hoje não é de pertencimento, mais sim de estar num determinado local trabalhando e desenvolvendo meu projeto de pesquisa.

A fronteira ela te gera alguma emoção? Alguma sensação, medo por exemplo?

- A vulnerabilidade e fragilidade primeiro porque dentro de uma questão geopolítica nós não temos relações estreitas entre a polícia local, né? Do Brasil, com da Bolívia, então é muito fácil, obter um assassinato aqui ou lá e simplesmente atravessar o rio, né? Por enquanto não temos a ponte ou no caso de roubos de veículos, principalmente de motos, né? Que atravessar o rio normalmente é noite, então é uma sensação de vulnerabilidade de que a qualquer momento alguém pode estar com uma arma em punho ou levar o veículo que você trabalhou tanto para conseguir e a vulnerabilidade também com relação a aplicabilidade das leis, o que nós vemos aqui é que o boliviano pode fazer de tudo, e quando o brasileiro que tá lá as regras são outras, né? Então, algumas questões, alguns equívocos de informação, alguns anos atrás o governo federal fez a campanha de vacinação da rubéola e algumas pessoas ganharam adesivos para colar no RG e quando eu atravessei a fronteira eu não tinha esse adesivo mas eu já tinha sido vacinada e não estava andando com a carteirinha e eles quiseram me vacinar na força, eu disse não e a mulher da secretaria de saúde lá deles queria chamar a polícia porque dizendo que eu estava desacatando a ela, então que a gente vê que aqui eles fazem né? Aprontam, questão de bebedeiras, de brigas e fica por isso mesmo. Se alguém tá fazendo isso ali do

outro lado do rio, né? Então gera uma certa vulnerabilidade porque a partir do momento que você não entende e você pergunta algo, né? Prá maiores esclarecimentos eles tem interpretação erradas como já tiveram outras vezes e podem nos prejudicar.

E do ponto de vista cultural? Você acha que essa fronteira, inibe ou favorece as trocas do ponto de vista cultural?

- Olha existe muito preconceito, porque nessa região da Bolívia são os colhas, que são os índios, né? Que eles tem hábitos culturais diferentes do nosso, então enquanto professora dos meus alunos vejo muito preconceito, sempre dizem que eles não comem lá porque tem nojo, que os colhas fedem, né? Então tem essa barreira cultural, sim, mas acredito que a partir do momento que você entra numa outra cultura pra você vivenciar o que eles vivem até mesmo por uma questão pro teu maior aprendizado, né? Pessoal, profissional, emocional que o ser humano melhora, então eu acho extremamente favorável, extremamente vantajoso estar num país, né? Diferente, comer a comida de que eles comem, que eles tem outros hábitos alimentares, outros costumes e que eu acho assim fantástico.

Esses alunos que você se refere são brasileiros ou bolivianos?

- São brasileiros e nós temos muitos alunos que moram na Bolívia e estudam aqui, atravessam o rio todos os dias e eles defendem que não, isso não é em qualquer lugar, né? E que isso é mais os colhas que tem esses hábitos, né? De higiene diferentes dos nossos, então não querem dizer que eles são fedidos e relaxados, são hábitos diferentes dos nossos. Mas também tem muitos alunos que os pais já moram aqui no Brasil se naturalizaram e estudam, né? E defendem a cultura, desse ponto de vista que são os hábitos deles.

O que você acha da culinária boliviana?

- Aprecio, mesmo porque o arroz com queijo, misturar arroz com leite, na nossa cultura esta mais para o doce como uma sobremesa, acompanha o hábito a questão alimentar acompanha, como a parrilhada que são os miúdos da vaca, né? Que são fritos na chapa eu não aprecio muito porque eu não como nenhum tipo de miúdo de boi, né? Então varia demais não é por isso que eu vou criticar que são relaxados, que a comida é nojenta, eu não como mas tem outras coisas que eu como, né? As outras comidas, só a parrilhada que não me apetece o paladar.

Entrevista 5

Nome fictício: MARIA EDUARDA

Idade: 17 anos

Estado civil: SOLTEIRA

Grau de instrução: ENSINO MÉDIO

Profissão: ESTUDANTE E RECEPCIONISTA DE UMA POUSADA

Residência: GUAJARÁ-MIRIM (RO)

Data da entrevista:

Então o que é a fronteira pra você?

- Bom, fronteira pra mim seria como a... divisa entre um país ou uma cidade, mais um país pelo outro. Seria certas fronteiras do país com sua cultura enfim estando uma mais próxima da outra, juntando elas, acho que mais isso mesmo, fronteira. Um país diferente é...

Você tem algum tipo de sentimento por essa fronteira?

- Bom eu como moro em Guajará-mirim... que faz fronteira, acho muito interessante, fazer algo diferente porque é muito legal poder ir em outro país com bom acesso, só atravessar o rio em alguns minutos é bem interessante.

Bolívia, é fácil?

- Muito, é fácil ir legalmente, com a carteira de identidade, acompanhada da família é muito divertido, porque enquanto a gente não tem as vezes... estranho na nossa cidade a gente poder ir em outro lugar, ou, só em outro lugar em outro país é muito mais rápido.

Conhece bolivianos?

- Sim, convivo com muitos na escola.

E na escola você conhece bolivianos?

- Como a gente mora numa cidade que faz fronteira, muitas vezes as pessoas preferem que seus filhos estudem em outro país por trabalhar aqui ou não ou podem gostar da qualidade de vida do vizinho, não sei. Porque outros pais que moram na Bolívia preferem que seus filhos estudem lá ou até brasileiros.

O que que você conhece da cultura boliviana?

- Bom, conheço as musicas, danças, danças não conheço muito não, mas já vi danças, as bebidas.

Comidas?

- Comidas, parrilhada.

E você gosta?

- Gosto, é uma delícia.

E você gosta de músicas, das danças?

- Não é muito interessante pra mim, eu gosto mais de ficar admirando do que tá participando, dançando lá.

Você tem alguma coisa contra os bolivianos?

- Não nada contra.

E a favor?

- A favor, sim. São companheiros, amigos, tudo, não fazendo nenhum mal a mim, ou a parentes, são pessoas humanas como a gente, só muda a nacionalidade.

E tem alguma coisa que você acha de negativo na fronteira?

- Bom, principalmente o coisa...
- Bom, a área de livre comércio que tem na Bolívia, os impostos, são até mais baratos e eles recebem bem pelo que sei sempre que os brasileiros aqui atravessam pra lá, invés de deixar o dinheiro pra cidade, necessita eles mandam pra lá, gastam lá e às vezes nem compensa, que aqui é mais barata e eles compram caro lá; Ai, assim.

Entrevista 6

Nome fictício: MARIA AUGUSTA

Escola fictício: LORENA BOLUIS

Profissão: PROFESSORA

Residência: GUAJARÁ-MIRIM

Quem que está aqui presente?

– Aqui nos temos a professora Laura Olga, a secretaria Rosemari, a professora Vanilce, professora Esmeralda e a professora Glória vai chegar agorinha.

Certo. E o que que essas pessoas tem a ver com o boi?

Quem que vai falar?

– A professora Vanilce, professora Esmeralda e professora Glória, elas estavam aqui no momento da criação do boi. A professora Esmeralda vai falar pouquinho porque a memória dela está melhor que a minha, porque ela já começou dizendo que ele surgiu na sala de aula, foi uma aula sobre como reaproveitar as sucatas e aí houve um pedido da professora que no caso era eu no momento, que trouxessem caixas, várias sucatas, garrafas, e aí surgiu, as crianças, professora vamos fazer um cavalinho? E aí nos fomos pesquisar, conseguimos fazer um trabalho de uma caixa de ovos, fizemos tudinho e eles entraram dentro do cavalinho e começaram a brincar e aí de repente vieram alguém disse, professora porque a gente não faz um boi? É, mais, aí entre os professores estávamos conversando e falamos pra eles, o que surgiu na sala de aula e aí uma professora chamada Eulália, ela no momento estava aqui também e aí eu disse, mas porque a gente não faz um boi? Em homenagem aos bois do município. É,,, mas que nomes daríamos para esse boi? Alguns falaram uma coisa, outros falaram outros e surgiu Floradinho, Flor do Campo e o Malhadinho. Surgiu esses bois e fomos envolvendo toda a escola, toda escola ficou envolvida com esse projeto e o projeto virou uma feira cultural da escola.

Todas as turmas participaram?

– Todas as turmas participaram, todas as turmas participaram e todos os funcionários. O professor que desenvolveu a música, a dança. Tinha outra equipe que se envolveu na confecção da vestimenta e eu trouxe uma máquina usada de casa e virou um atelier, então nós cortamos os tecidos e nós confeccionamos todo o material usado pelas

crianças. As supervisoras, na época não tinham, outros bois então... os outros bois eles doaram algumas vestimentas, na época... então confeccionamos colares bem diferentes de revistas, muito interessantes, e quando não tinha revistas, nós usávamos cartolinas e dentro desse trabalho fazia uma pintura das penas digamos assim.

Tinha uma apresentação?

- A primeira apresentação ela aconteceu em 2002. Foi lá no,... lembro né? Professora que a professor estava presente né? Estava presente... cultural na época, né? Todos ficaram encantados com a apresentação. Inclusive a professora Benilde disse como é criativo e que como vocês foram criativos e... Flor do Campo serviu para homenagear a escola com os bois e Malhadinho em função dos dois. Flor do Campo e Malhadinho.

E hoje em dia, como está se desenvolvendo esse Floradinho? Continua vivo?

- É assim, durante algum tempo, ficou parou porque houve mudanças, aqui é assim, nós somos uma cidade regida muito pela política, então sempre esta havendo mudança de direção, mudanças de... o que acontece. Aqui há uma permanência de funcionários, por exemplo eu vim prá cá uma vez, me apaixonei e tive que sair junto com a professora Benilze nós conseguimos retornar prá cá, e aí algumas direções passaram e não deram tanta atenção ao boi, n'ê? Quando essa nova diretora que hoje tá aqui, a professora Elza chegou ela... até no começo a gente ficava meio chateada com ela, tudo é boi, vai colocar esse boi, aí inventou um projeto, PDE que era flor arte, esse projeto era todo mês de novembro, acho que três anos né? Nós tínhamos que fazer uma festa a parte e quando era na época desse boi o professor, as crianças é que participava, e esse ano, ano passado uma criança veio e questionou porque não tinha concurso dos bois pra ser o perapurando, pra ser o pajé, pra ser os destaques principais, houve esse questionamento, porque todos os anos era a dariana a mesma sinhazinha, sempre o mesmo pajé, e aí esse ano, agora 2012, houve esse concurso, houve criações, as vestimentas ficou por conta dos pais, mesmo assim, então houve toda uma mesa julgadora e aí esse ano nós inserimos nosso flor arte no arraial. Porque realmente se tornava muito complicado a questão de sair, a questão do espaço, a questão mesmo pedagógica. E aí ele foi, e veio pro nosso arraial, esse mês ele veio no mês de junho, mas é, veio um rapaz, nós temos um amigo da escola que ele é de um boi, e ele se envolve bastante, e ajuda nas fantasias, mas quem faz toda essa parafernália, na maioria são as crianças e os pais. Os pais amam essa época aí, e aí você tem mesmo que se envolver, não adianta assim quando você tá aqui na frente acaba se envolvendo por conta que eles gostam mesmo.

E acontece então em junho?

- Esse ano aconteceu em junho, nos anos anteriores, acontecia no mês de novembro.

No final do período letivo?

- Isso, encerrava com esse projeto, o projeto começava bem antes, geralmente a partir, quando terminava o arraial, quando voltávamos do recesso nós já começávamos com os ensaios, entendem? Também com as alegorias, bem antes, mas depois do concurso não, os pais tomam a frente, então começavam bastante, com relação as vestimentas, as alegorias, a gente percebeu que inserindo ele no nosso arraial, houve uma participação maior no sentido de confeccionar dos pais, eles ficaram, esse concurso também né? Eles querem que os filhos apareçam né? Que sejam destaque no evento. Então é assim, o nosso boi é muito engraçado, o ano que vem vai ter que ser feito, o bichinho já está desmoronando e... não já é outro... de caixa de ovo. Aí ele é assim, um chifre é vermelho, um chifre é azul, você vai ver nas fotos, um lado é de lua outro lado do boi é de tons vermelho. Porque aqui na escola nós ficamos bem assim no meio, o tamandaré aqui, o cerrado aqui, então nós temos as crianças do flor do campo e o malhadinho, do Santo Antônio.

Como se estivessem na fronteira?

- Isso. Aí a comunidade é muito envolvida. Durante esse evento do boi, elas se envolvem bastante. E aí quando chega a época do Floradinho a gente tem que ter bem jogo de cintura pra que o que seria a música dos dois... a gente volta com o CD dos dois e eles fazem o... uns faziam mais prá uns e outro pro outros.

Mas vocês usam a musica já dos bois?

- Ainda, no ano que vem, se tudo der certo, a gente tá querendo ver se faz um concurso com a musica do Floradinho, malhadinho né? Esse ano já teve concurso das alegorias. Nossas crianças precisam entender que a escola só... vem sempre quando é época do festival folclórico elas ficam, é mais o meu boi perdeu,... a professora torce prá quem? Torço pro Floradinho, não sou flor do campo, nem malhadinho, eu sou Floradinho.

Entrevista 7

Nome fictício: LOLA ARAUJO

Idade: 44 ANOS - BOLIVIANA

Estado Civil: DESQUITADA

Grau de instrução: SEGUNDO GRAU

Profissão: TRABALHA NA PASTORAL RIO GRANDE - DESDE 1999 - 8 ANOS
VOLUNTÁRIA - AGORA SOU CONTRATADA

Residência: GUAJARA-MIRIM

Qual o seu trabalho aqui na pastoral?

- O meu trabalho aqui na pastoral é ajudar a legalizar o estrangeiro, a digamos, é correr atrás da documentação necessária para o pedido de permanência, ou pra toda documentação pessoas, como carteira de trabalho,..., CPF, permanência em primeiro lugar, primeiro passo pra ter né? O pedido de permanência para poder obter a outra documentação, então esse é o meu trabalho, correr atrás de, reunir todos esses documentos pra formar o processo e dar entrada no pedido.

Esse processo é fácil, rápido.

- Oh! É assim, é digamos em questão é fácil e rápido porque pra pessoa que conhece e entende onde que vai e como vai fazer o procedimento, né? Agora para as pessoas que não conhecem os órgãos onde obtém toda essa documentação, fica mais difícil, mesmo porque tem pessoas que vão no lugar e não sabem qual o tipo de documentos que tem que pedir, acabam fazendo a documentação errada. Aí,... então se torna mais complicada a documentação porque, fez o documento errado e gastou dinheiro em vão. Então, é aó que eu entro nessa situação, eu ajudo que aqui no meu trabalho é ajudar o carente. Não o carente que não tem dinheiro, mas conhecimento,... tipo assim, é carente, ah! Esse aí é pobre, não tem não, é aquele carente de informação, de conhecimento, entendeu? Então é aí que eu entro, mais, ponho ainda minha parcela de acompanhamento, já trabalho como acompanhamento, não como orientação, mais como acompanhamento. Acompanhamento na Bolívia, porque as vezes tem pessoas que não tem nem uma certidão de nascimento aí tem que acompanhar na Bolívia pra legalizar ele lá no país de origem e logo vem pra cá. Aí vai acompanhar quando é necessário, uniforme,... polícia civil, né? Cartório, a polícia federal, correio, receita federal, então é apenas defensoria

pública, quando se trata de alguma coisa na questão de multa, ou defesa que precisa de um atendimento pela discriminação ou por falta de entendimento das pessoas...

Já que você falou em discriminação, como é normalmente o atendimento dessas situações aqui no Brasil com relação aos pedidos dos migrantes?

– É aí que entra a falta de conhecimento né? Até dos direitos humanos e a discriminação pela falta de conhecimento dos direitos humanos. Em alguns setores é péssima.

E a questão da discriminação?

– Assim, então, tem alguns lugares que eles atendem muito bem né? Como tem alguns que não conhecem nada e nem escutam o que a pessoa tem a dizer, e dizer que não pode. Então o que falta nos setores públicos, a maioria dessas pessoas precisam... atendimento ao público né? Relações humanas e conhecimento também do acordo, leis... um pouquinho melhor.

Onde é mais comum encontrar esse tipo de problema?

– Na saúde, na questão da saúde. E também temos alguns atropelos na polícia federal, no atendimento do setor migratório.

Mas não era de se esperar que eles soubessem ou que prestassem a atender melhor as pessoas?

– É, digamos que pra que isso aconteça, o que tem que, o que tem que acontecer, o que eu vejo em primeiro lugar. Tem que funcionar o comitê de fronteira, que aqui em Guajará não funciona, porque comitê de fronteira,..., aqui na maioria das vezes não se sabe nem quem é quem. Em questão de autoridades, a gente não tem apoio... que teria que ter o conhecimento, o apoio, né? Pra não acontecer esse tipo de atropelo, né? Eu não vou dizer prá você, outra coisa, porque eu acho que é atropelo... como acordo do Mercosul, outras vezes esse acordo não está sendo respeitado. Até semana passada, aquela senhoria, aquela moça que tava grávida, ela estava sofrendo uma multa, sendo que ela estava fazendo o pedido dela, pelo acordo do Mercosul.

Que multa era essa?

- Porque, na documentação, eles exigem um documento que é feito na secretaria de segurança do estado, que funciona só em Porto Velho. Então é feito por aqui, pela polícia civil, mas demora de 30 a 40 dias, pra chegar esses antecedentes e porque a situação de cada pessoas não tá igual, então, ela precisava ir porque estava perto de ganhar neném, passei a documentação né? E precisava dar entrada para Porto Velho trazer esses antecedentes, pra secretaria de segurança, aí deram uma entrada pra ela, uma entrada de 5 dias, eu precisei pedir, pedir lá, pelo menos 2 dias, mas eu expliquei a situação lá de que ela estava entrando pelo Mercosul e estaria pegando essa entrada simplesmente pra ela viajar até Porto Velho pra trazer aquele documento, mas mesmo assim o atendente falou de que não podia dar mais que 10 dias, né? E, no acordo do Mercosul, lá tá escrito de que a pessoa de entrada já, tem o direito de 30 dias, né? Aí... a situação de imprevisto aconteçam, a moça não chegou nos 10 dias, né? Não conseguiu, o documento dentro dos 10 dias, mesmo porque ela grávida, a dificuldade, em questão, de se locomover, que é tudo distante lá, e acabou sofrendo essa multa, no dia que ela foi entregar não quiseram receber porque já estava vencida, e demorou mais dia, estava vencida com 2 dias e não receberam e quando ela voltou já com a documentação toda pronta, do processo de permanência temporária, né? Ela estava com mais de 8 dias, então ela foi multada.

E qual o valor dessa multa?

- A multa dela foi de oitenta e cinco reais, né? E digamos assim, eles dão aquele prazo de 5 dias pra ela recorrer e justificar, mas não é a questão de recorrer e justificar é eles que justificarem devem conhecer a situação, se tá no escrito, no acordo do Mercosul de que aquele estrangeiro é isento de qualquer multa, então a gente tem que respeitar, né? Mesmo que seja uma autoridade, a gente tem que respeitar. E às vezes tá acontecendo esse atropelo, eu acho atropelo, não vou dizer pra você, porque se eu tenho, digamos assim aqui no meu trabalho, é a regra, o acordo, eu vou atender as pessoas de acordo com que tá ali né? Não vou querer ter autoridade, abuso de autoridade porque eu acho esse tipo, abuso de autoridade. Se a lei é essa não tem porque colocar lei acima da lei., vamos cumprir o que tá na lei e o que tá nos acordos, né? Então é tudo isso que chega com que a gente se incomoda e eu tenho procurado bastante o defensor público com as pessoas, é sobre essa questão, né? E o direito de cada pessoa, de cada estrangeiro, tá escrito como você tá vendo, né? Então é tudo isso que me leva a fazer a orientação, como o acompanhamento né? O acompanhamento, e tem outras situações que acontecem, por falta de uma boa orientação,

eu não sei se é, porque não tem essa boa orientação, porque eu acredito que mesmo que seja... migratória na polícia federal, como direito do mesmo eu tenho direito de dar uma boa orientação pra eles. Não colocar barreira, né? Não colocar barreira, colocar simplesmente que estou fazendo meu trabalho,... que a pessoas cometeu um delito, tudo bem, mas se não, tem todo direito de ajudar como uma pessoa comum.

Você recebe muita gente aqui então?

– ...

Todo dia?

- Eu trabalho 3 dias na semana, que na terça, quarta e quinta, então nesses 3 dias sempre tem gente. Não a mesma quantidade, tem dias que é 10, tem dias que é 11, tem dias que é 20. Então nunca tem uma média, né? As vezes são as pessoas, as vezes são pessoas novas, são repetitivas,... seguinte porque em processo faz com que a pessoas, tem ido e voltado, até formalizar o processo das pessoas.

Na maioria das casas os processos chegam a contexto, as pessoas conseguem a naturalização, a legalização.

Conseguem?

- Conseguem a legalização, em questão de, porque tem vários, então aí, como estava falando pra você.

Aí o que te mobilizou a trabalhar com essa causa?

- Então, aí, eu acho que as vezes,... quando estou conversando, a tocar nesse assunto é um pouco assim quando lembro é, como eu falo é as vezes sofredor esses porque né? As situações é um pouco meio triste e o que a gente passa, o que eu passei, né? E devido a essa minha dificuldade eu tive, foi que me levou pra estar aqui. Em primeiro lugar, foi chamado de Deus, que não veio na hora oportuna, numa hora exata, porque era assim, veio tá com a gente,... e foi um chamado que eu, tipo um milagre, prá minha vida... que eu tava passando uma, eu tinha passado, eu tive uma discriminação, pela justiça e logo apareceu a minha irmã, Santine né? Quando trouxe a pastoral dos imigrantes pra cá, e numa reunião que fomos convidados, eu fui lá e ela perguntou se eu gostaria de trabalhar voluntária, na pastoral do imigrante, né? De repente virou, não sei, me tocou, eu vim, não sabia, o que eu ia fazer e como ia fazer, não conhecia nem aqui a diocese, porque antes eu não saía de casa, era presa praticamente em casa. Como escravo, a pessoa

escravizada? Existe, porque eu acredito que fui uma delas, né? É, escravizadas e discriminadas, porque na hora que foi pra justiça, ver alguma coisa, eles simplesmente me disseram que os bolivianos vinham prá cá pra se aproveitar, né? Eu morava com o pai do meu filho, eu tenho 4 filhos, aí ele arrancou de nós, trabalhava com ele numa lanchonete, trabalhava dia e noite, nem saia pra lugar nenhum, saia só pra fazer as comprar, o que era necessário, eu não conhecia muito a cidade não. Era só cuidando da lanchonete, cuidando dos filhos e da casa, né? E tanto que quando ele, nós se separamos, cansei de sofrer, a separação foi, causando de sofrimento. E ele queria tirar de casa, me deixou na rua praticamente e eu fui pra justiça, simplesmente falaram que não tinha direito porque eu era uma boliviana, que tinha vindo pra cá e que a maioria das vezes e em todos os casos acontecia de que boliviano vinha pra cá pra se aproveitar das situações, pra acontecer isso de que vinham, ficavam com brasileiros, engravidavam, tinham filho e depois, colocava na justiça pra ganhar as coisas. Isso quem falou foi o advogado e o juiz. Então não pude fazer nada. E deu ordem de despejo, 4 filhos, o juiz não quis saber pra onde que eu ia, onde que eu não ia, deu a ordem e pronto. Então como eu falo pra você, a justiça é cega, pra mim não existe justiça. A gente é que tem que saber se defender, né? Então eu acredito que foi assim sofrendo, com o sofrimento que me fez chegar aqui. Pra mim é doído, digamos assim, né? É doído, então não gosto de ver ninguém, passar por isso, porque, agora você imagina a gente, lutar, trabalhar e de repente não tem direito nem a casa que você ajudou a construir, e não só isso, os filhos, a pessoa do homem, a que você ajudou. Ter uma boa assistência e as crianças, né? Então é isso que dói mais sem querer saber pra onde vão, que vai ser da vida dessa criança. Simplesmente pelo fato de você não aceitar aquela escravidão. Ai a gente acaba sendo discriminada, também. Pela não aceitação. Se eu falar pra você que Deus me colocou aqui onde estou, ajudando as pessoas que passam pelo que eu passei, é mentira porque é doído, né? É humilhante. Mas hoje em dia Graças a Deus eu estou trabalhando em defesa dessas pessoas, tenho meus filhos aí, tão tudo bem, né? Mas, eu pretendo cada dia melhorar mais, pra dar um bom atendimento né? Mas essa vida de discriminação existe muito aqui em Guajará.

Hoje você é naturalizada?

- Sou naturalizada desde 2002. Quando estava... aqui, eu como sou estudada logo isso, que passou na minha vida, eu comecei a estudar aqui, eu já tinha estudado na Bolívia até a sexta série, mas devido àquela polêmica de documentação essas coisas, então preferi começar a estudar desde o começo, né? Fui fazer cursos, aí dona Glória me ajudou com a documentação e a naturalização que eu já era permanente, eu já tinha a documentação

permanente. Quando aconteceu essa situação comigo eu já tinha permanência. Eu era legalizada mas a naturalização eu tive quando comecei a estudar. Por isso sou naturalizada desde 2002. Só que agora perdi minha identidade, né? (risos) mas, eu vou providenciar, e sempre tô participando de novos encontros e aprender como lidar, conhecer as leis, comunicar com as pessoas e com as situações que, é como eu falo, cada caso é um caso, e eu estou aqui, e eu falo sempre pra minhas colegas, quando eu estou no encontro que a necessidade tem que ser dita na hora que ela aparece, né? E sempre tô participando do encontro prá mim poder atender essa necessidade nas horas em que elas aparecem, porque cada necessidade que aparece, cada situação que aparece é uma pior que a outra.

Você lembra de algum caso que te sensibilizou, que emocionou, que te tocou?

- Então, as vezes são tantas, mas desde já que tem um caso, foi, tá com 3 anos atrás, era boliviana que morava em Surpresa, que fica aqui no ribeirão do rio Mamoré, é o bispo foi pra um encontro, né? Pra visita dos ribeirinhos, por lá ele achou ela com 7 filhos e a filha dela com 13 anos, grávida. Então o marido bebia muito, batia e bem mesmo necessitada, na necessidade mesmo, pessoas carente mesmo de tudo, até de documentação, não tinha documento, e o marido dela... então, ele valia da situação dela... pelo fato de não terem documentos e quando fosse fazer alguma coisa, não podia fazer a documentação porque ninguém vai ligar pra você, não tem documento. Então cada vez que eu passo por lá eu visito, o bispo trouxe essa senhora, ela deixou 4 filhos lá e trouxe 3. Com 13 anos grávida, e um menino com 6 anos deficiente com paralisia, sem ter uma cadeira de roda, ela tava com aquela criança porque a saúde não dava assistência pra ela, pelo fato dela não ter documentação. O menino nascido no Brasil, sem registro de nascimento, não davam assistência merecida. Então, por isso trouxe, eles não tinham nada, nem onde dormir, como se virar e chegou aqui com eles e disse esse povo é pra você se virar. Então eu fiquei assim, passada, mas ao mesmo tempo não sei, mas é uma coisa que eu sempre falo pro meu filho, nunca diga que não pode, nunca diga que não faço, porque a gente não poder, a gente não querer, ou diga que não quer, mas não diga que não pode, né? porque é assim se eu não quero fazer alguma coisa, mesmo que eu possa fazer vou dizer que não dá, né? Não que fazer, eu não sei, vou colocar desculpas, qualquer motivo assim. Então eu fiquei assim, tudo bem. Então tinha uma médica aqui e que tava interessada, tinha até uns apartamentos no bairro né? Eu disse e agora o que é que faço da minha vida. aí ele disse assim, tamanha da situação dessa senhora e comigo. Aí eu tinha acabado de falar assim, pra ela, gente é carma da nossa situação, a gente acha que o nosso problema

é o maior de todos e de repente tem problemas, tem outras pessoas que tem problemas maior que o da gente, aí não demorou e a senhora... aí, o que eu faço da minha vida? Ela disse porque? Eu disse, a situação dessa senhora aqui é a terça ou quarta parte do que leal, então a situação dela, eu não vou dizer que não tenha problema, somente uma coisa passageira, mas de qualquer jeito acabou-se, né? Aí ela disse assim, mas que está acontecendo. Então fui contar pra ela que eu faço da minha vida. Eu não tenho onde levar, eu não tenho casa de apoio aqui em Guajará, porque o prefeito na questão social não tá nem aí. Perdi um tempo porque não tem uma casa de apoio pra uma pessoa que vem de fora, uma família carente, um ancião, tem a casa do ancião, mas o ancião, ou aposentado também não entra naquela casa, entendeu? Porque lá o ancião paga taxa de 80 reais, se não for aposentado e não tiver condições de pagar aquela taxa, tem que dar o cartão, falar com o coordenador... não entra também. Então a questão social aqui hoje também é péssima, não tem. Aí então ela disse pra mim, posso dar o apartamento, ela me ajuda, ela cuida. Eu digo sim, obrigada. Já temos um apartamento, né? Não tinha uma cobertura, não tinha uma cama, um prato pra comer, um copo pra beber água, uma colher e tudo isso faz parte de uma vida né? de uma casa. Aí eu comecei assim, como faço de mim Deus agora com essa situação ali, um deficiente a outra grávida, e um rapazinho que ficava pra cuidar de um de 6 anos eu acho ou 7 anos, mas sem um documento, sem um registro de documento, não tinha uma identidade. Deixar essa criança na Bolívia pra documentar era melhor vim pra cá. Pra dar aposentadoria para aquela criança, disseram que não iam poder dar aposentadoria, porque não tinha uma documentação. Mas a criança tinha um registro de nascimento, brasileiro, né? Aí que tá, e ela como já tinha uma identidade do país, mas mesmo assim não valia. E a criança carregada no colo, porque uma criança deficiente com 6 anos, até com um ano ela pesa né? e com 6 anos, então. O nome dela é Endro, e agora ela está bem, consegui aposentar o menino depois de 3 anos de luta e quando ela foi matricular, inscrever pra receber a cadeira de roda. Recebem uma cadeira pra ela que falta o encosto, falta isso, falta aquilo, aí eu falei pra ir lá conversar com o coordenador, aí enquanto a outra senhora, outra conhecida minha a filha dela tem duas cadeiras de rosa, uma é suporte pra ela quando for viajar. Enquanto uma não tem uma pra ter em casa mesmo, a outra tem até de luxo pra viajar, de reserva. Então, tem todas essas coisas que acontece e a gente vai deixando passar, como a questão do outro senhor morador da Bolívia, aconteceu esse ano, né? Morador de São Lourenço, na Bolívia passou pela avaliação do ano e teve que ir embora com a família, a mulher boliviana, ele brasileiro de Minas Gerais, Peter o nome dele, e veio embora pra cá, e ele, não sei como ele chegou numa igreja evangélica, também assembleia de Deus, aí de repente era duas

horas da tarde quando deixaram ele aqui na praça, não procuraram ajudar ele, mão tem casa de apoio mas tudo bem, vamos procurar de uma outra maneira, né? Aí deixaram ele ali na praça com a família, que a Lola vai te ajudar. Não, digamos eu como pessoas, eu não ajudo, eu ajudo assim na questão do trabalho, eu faço sim, a questão de procurar uma situação, né? Aí deixaram ele com as outras crianças lá, sem ter onde dormir, como passar a noite, eu falei com o bispo novo, né, ele chegou agora, não tem aquela experiência, aquele conhecimento, em questão da imigração, aqui, né? Então ele cedeu o espaço, no centro de treinamento para eles ficar. Eu tenho certeza que uma família vai dar abrigo. Ele disse, tudo bem, até ele não ter visto ele não só deu a resposta, mas quando de u seis horas da tarde, deu seis e meia ele viu ainda pro aqui né? Aí ele me ligou pra perguntar de como ia se virar com a janta, se eu tinha conseguido, se eles tinham condições econômicas. Mas ele me ajudou. Aí quando nós fomos documentar o Peter o marido, o pai, certidão de nascimento na mão, carteira de identidade ele tinha também, e lá tiramos o CPF, foi tudo bacana, tiramos o cartão do SUS, bacana, carteira de trabalho, também, quando nós chegamos pra fazer o título de eleitor lá o senhor disse que não podia porque ele poderia ser uma pessoa que tava se aproveitando da situação como se ele tivesse comprado essa documentação, querendo ser brasileiro. Entendeu? não ele disse tenho documento de nascimento, você pode ligar pro meu pai, tá aqui o número, onde meu pai mora aqui no Brasil, muito lá dentro. Só eu que moro na Bolívia e não consegue falar, agora eu não sei, já faz uns dois meses que eu não vejo ele, mas ele não tava conseguindo falar o português diretamente, entendeu, falava aquele portunhol e devido a isso o homem, corta ele. Aí ele disse não, o povo brasileiro disse que ele comprou a documentação, não pode, vai lá pra polícia federal. Aí seu Peter veio embora, aqui comigo, ele disse, dona Lola eles não aceitam fazer um título, ele acha que a documentação não é minha, que eu comprei, ou coisa parecida. Aí que fui lá no fórum, na hora que entrou com aquela cara assim, achando que eu não sei o que, pra atender a gente com tanta arrogância, né? Aí que eu fui explicar que esse senhor era brasileiro e morava na Bolívia muito tempo, devido a isso ela já estava acostumado com a linguagem de lá, mas ele era brasileiro e ele tinha direito de fazer o título de eleitor, sim como qualquer brasileiro tem. Aí ele olhou pra mim e disse - quem é você? pode sair aqui da sala, minha conversa é com ele. Não moço eu vim aqui acompanhando ele pra explicar a situação dele. Pode ser que o senhor não tenha entendido o que ele quer falar, o que veio procurar aqui, e que ele fazer aqui no fórum eleitoral. Então é por isso que estou acompanhando ele. Eu trabalho na pastoral do imigrante a tantos anos, mexendo com a documentação. Ele olhou e meio que mudou alguma coisinha, um cisco de nada. Aí ele

disse, espere lá fora que eu vou atender ele, né? Mas aí eu falei pra ele assim um pouquinho arrogante também, se precisar de alguma coisa por favor me chame, que vou estar lhe esperando mesmo. Aí eu saí, né? não demorou seu Peter saiu, pagou a taxa, a multa por atraso de tempo pra poder pagar e resolver fazer a documentação. Quer dizer, se a pessoa não vai acompanhada, a pessoa trata com discriminação, sem respeito.

São casos especiais?

- São casos especiais que vão acontecendo aqui em Guajará, não sou eu, não são eles, as vezes são piores que o meu, minha situação né? e estamos aqui - mas às vezes eu acho assim eu por eu ter passado por tudo isso, também tem sido ótimo, eu não levo como uma derrota, não levo como uma perda de tempo, mas eu levo como uma lição, porque eu aprendi muito com isso, a valorizar as pessoas, não o companheiro, as pessoas, principalmente quando estão nessa situação porque a gente quando está com um problema na situação sem saber o que fazer, o que procurar a gente tá perdido né? E pra mim tem sido muito bom ajudar as pessoas, porque na realidade a pastoral do imigrante, aqui em Guajará tem também uma discriminação em relação a pastoral do imigrante se fala em imigrante e já não querem saber é de procurar dar informação, mas a pastoral do imigrante não é só de bolivianos ou estrangeiros. A pastoral do imigrante é para todas as pessoas brasileiro, boliviano, peruano, todo tipo de pessoas. Assim nesse setor nos atendemos quem aparecer pra procurar orientação, acompanhamento sobre documento.

Fora boliviano você atendeu algum outro estrangeiro aqui?

- Aqui esse ano teve dois casos de pedido de refúgio de cubano

Ah! é?

- Cubanos.

Como eles chegaram aqui?

- Então, a questão daquele acordo que Cuba com Bolívia, né? Aí eles vem aqui na Bolívia pra, no trabalho da saúde, tem a cirurgia nos olhos, todo tipo de consulta, pra tratamento de coração, rim uma série de tratamento principalmente da vista né? Eles fazem cirurgia na vista, como São Paulo, Porto Velho, Paraná. Aqui vem caravanas completas para fazer essa cirurgia, é gratuitamente. Entendeu? não tem nenhum custo de nada. Então, essas pessoas vieram trabalhar naquele regime de Cuba, de lá pra cá tá sendo controlado, né? E pra cá a vida é já mais aberta, não sei, não quiseram mais trabalhar naquele acordo, como chamaria

na LIGA como eles chamam, aí eles saíram, onde se tornaram perseguidos. Entendeu? Aí a polícia de lá tá perseguindo eles, deixando eles viver por conta, e estão aí na Bolívia. Aí tem dois casos de engenheiros aqui de Guajará, esse ano agora.

2012?

- 2012, agora no mês. Até temos uma situação, porque hoje não tem recurso econômico para dar assistência né? e não tão querendo fazer CPF deles pra não ter a carteira de trabalho, e poder trabalhar por conta própria. Ajudar eles por uma questão econômica, casa, alimentação e pra eles ter que trabalhar tem que ter documento, e a maioria deles não aceitam com protocolo da policia federal, então eles precisam do CPF e tô vendo se consigo, pra ver se atende na questão do CPF.

Então nesse momento eles estão morando aqui em Guajará?

- Estão, eu estou procurando - um é Jesus e outro é o Jesus Angel Garcia Morales, ele entrou no mês de julho - 27 de julho desse ano com o pedido de refúgio, e o outro também, tem muitos casos assim.

Quem era o bispo que tinha ido na represa?

- Dom Geraldo, que entrou pra conversar com você. Getúlio Gonçalves maior entrou com o pedido de refúgio, pra trabalhar. Jesus Angel tá trabalhando numa churrascaria, ele é médico, mas está trabalhando numa churrascaria, porque não tem documentação e a documentação de medicina não permite que ele trabalhe sem o CRM. Estamos tentando legalizar ele pra poder trabalhar legalmente pelo menos, né?

Você sabe o nome da churrascaria?

- Churrascaria lá perto da minha casa, na Av. Dr. Lebege, churrascaria do Sr. Bernardo.

Que altura fica mais ou menos?

- Bairro da Liberdade.

Liberdade? tá certo. E o que é a fronteira pra você?

- Fronteira pra mim é o vai e vem, né? fronteira pra mim é digamos, onde todo mundo vai e vem. Onde não tem aqueles limites, né? E essa fronteira aqui, com a cidade daqui e, a cidade de lá, praticamente tem até o mesmo nome, são chamadas de cidades gêmeas,

né? fronteira pra mim é onde a liberdade tem que ser maior. Em questão do vai e vem da pessoas. Não sei.

Ela traz algum tipo de emoção, sensação?

- Não. Assim pra mim digamos a morar nessa fronteira pra mim eu me sinto bem, desde que eu vim pra cá, me deixou bem, gostei, e não sei porque mas pra mim é um lugar, como eu digo, Guajará-Mirim pra mim é o paraíso. É isso. É a minha cidade, que eu tornei assim, é onde me acolheu, eu sinto bem.

Você se sente brasileira?

- Totalmente não, mas me sinto bem. Me sinto realizada em questão da minha vida, da minha família, do meu trabalho. Eu gosto da Bolívia assim como estou te falando, nos costumes, das comidas típicas. Meus costumes, costume mesmo, eu vim muito adolescente pra cá, eu não sinto muito falta.

Com quantos anos você veio pra cá?

- Quinze anos

Aí veio com a família?

- Não, eu não vim com a minha família, eu vim por causa da família, não atrás da minha família. Fiquei com minha irmã, uma questão de problemas pessoais e fiquei morando com ela 3, 4 meses

Em Guayará?

- Em Guayaramerim na Bolívia, aí tinha outra irmã que tinha marido e morava na aqui na beira do rio.

Entrevista 8

Nome fictício: LEO

Profissão: DIRETOR FUNDADOR DA ASSOCIAÇÃO DO BOI MALHADINHO

Residência: GUAJARÁ-MIRIM

A palavra é sua Leo.

- Posso começar pelo último. O que tem de original? Acho que a única coisa que não tem de original aqui é o nome Malhadinho, e alguns representantes e alguns representantes das tribos. Acho que são as únicas coisas que nós temos mesmo que difere de Parintins. É que tudo aqui, quando eu falo, algumas pessoas acham que eu estou errado, mas se espelha e usa muito Parintins, porque queira ou não Parintins foi o berço da coisa. Então a gente tá trabalhando conforme Parintins coloca na quadra, ficamos trocando. Eu acho até, eu no meu ponto de vista acho super errado a gente fazer como se faz em Parintins, a gente tem que usar o que é nosso, coisa nossa, ser criativo ao invés de usar cores verde de lá, usar cores nossas. Eu acho que tem que diferenciar, uma das coisas que nós temos que iniciar só com o nome do boi que realmente é referente aos temas locais.

O que você achou do fato da agremiação vermelha ter colocado em quadra esse ano, representantes de uma tribo indígena? Nativos mesmos. Você acha que isso seria um elemento diferenciador de Parintins? Um começo, uma tentativa?

- Eu acho que isso seria um começo, porque nós já usamos isso uma vez, no começo do festival a gente usava muito isso aí. Trazia tribos inteiras pra participar do festival.

Isso então não foi a primeira vez?

- Não foi a primeira vez não, entendeu? Agora, eu acho que é uma boa coisa que fizeram, eu acho que tudo é válido pra tentar diferenciar de outros cantos. É a questão da criação, você criar alguma coisa. Então acho que foi muito bom.

É nesse sentido que você fala então de criar e recriar a partir das coisas daqui.

- Pois é, eu acho que o mais correto. Antes de ficar pegando coisas que Parintins faz lá e trazer prá cá, acho que nós aqui de Rondônia, dessa nossa região aqui, não da Amazônia, mas de Rondônia aqui nós temos que variar muita coisa, coisas que falar, muita coisa que tem que falar demais, acho que não tem que trazer do Pará, do Mato Grosso, de Manaus,

Parintins não, vamos criar coisas da nossa região. Quando eu abro aqui o que coloco, muita gente acha que o Leo é muito antiquado, acho que tem que ser coisas nossas, no ano de 2010, tivemos que colocar aqui a dança dos bois na quadra, isso que é criatividade, quer dizer, eles não assistem o que é de outro canto. Quer dizer, daqui só, eu não sou daqui de Porto Velho, onde tem cultura, eu trouxe o símbolo do que é, primeira vez que tive aqui o boi já veio de outros cantos, já, muito além de Saé, ou veio de lá, apresentaram lá, e aí trazem pra cá, isso é, quer dizer eu acho que temos que ser mais criativos, não trazer de lá pra cá. É igual você querer pegar outros brincantes e começar a trazer de Parintins e Pagé, de Parintins, quer dizer, aonde nós vamos... Aqui é uma extensão de Parintins, acho que temos que criar coisas nossas e dizer isso, trazer pessoas nossas, da terra aqui, aqui é nossa, e não dizer aqui nós temos uma segunda Parintins, acho que isso não é, acho que nós temos aqui o segundo Festival desde a região amazônica que é uma das maiores exposição de pois de Parintins é Guajará-Mirim, mas não uma extensão de Parintins. Acho muito esquisito isso aí.

Nos primeiros tempos você chegou a envolver na sua agremiação, brincantes bolivianos?

– Nós tínhamos aqui brincantes em Guajará-Mirim, felizmente ou infelizmente, acho que 80, 90%, são bolivianos em Guajará-Mirim. Anteriormente não colocava bolivianos, mas eles comandam mais que os próprios brasileiros aqui dentro, que os próprios rondonienses.

Mas eram bolivianos nascidos na Bolívia ou brasileiros?

– Não, não, os nascidos na Bolívia e também os que vinham brincar aqui com a gente dentro do boi e tinha também no início agora uns dez anos pra cá mais ou menos, não sei, não tenho certeza, que nós tiramos os cidadãos da Bolívia, a princípio aqui era um festival folclórico, não na fronteira e sim da fronteira – duelo da fronteira. E nós tínhamos o da Bolívia que se apresentava aqui com a gente. Entendeu era tentação do espaço do boi que você quer entrar na Bolívia, a dança do Giparaná, fez esse trabalho pra gente muito interessante.

Tinha uma convivência então, um compartilhamento do mesmo espaço?

– Isso. Hoje não, hoje é só o boi que conta aqui em Parintins.

E em algum período, em algum momento da história do malhadinho teve alguma, algum enredo e que o tema Bolívia estivesse presente ou alguma alegoria que fizesse uma menção direta a Bolívia.

- Não, até hoje nada, a não ser a estrada de ferro que faz parte da alegoria. Mas dentro da Bolívia mesmo, até hoje mesmo não tem nada, nada mesmo da Bolívia. Somente do Brasil, Rondônia.

E os instrumentos musicais, algum deles tem a raiz boliviana?

- Olha é pra ter, de usado é o que mais eu gosto assim, do chocalho. Tem o que se usa ainda hoje, e o chorango e da Bolívia, e temos a sanfona que também é da Bolívia. Essa aí é, diz que é do Brasil, mas é da Bolívia, dos Andes e nós trouxemos pra cá, a sanfona e cocar também, muito bonito. Se pudesse colocaria muitos outros instrumentos da Bolívia. São muito bonitos, mais que do Brasil e eu não sou boliviano.

E a relação da agremiação com as escolas? Qual, a escola de desempenha algum papel, ela é importante pro desempenho do festival, das agremiações?

- Olha, hoje é como você falou, né? Não tem profissionalismo, fala muito e que o boi é um comércio, é uma empresa, fala muito isso esse usa muito dinheiro, hoje quer dizer, se fala assim, é vamos colocar assim, cinquenta mil pra cada boi, cinquenta mil aí, ninguém quer mais o boi e esquece do mundo, aí volta pra mão do diretor-fundador e quando nós começamos, nós começamos com o festival, em virtude não do boi em si, e sim do colégio, dos grupos escolares. O que acontecia, a gente ia nos colégios, escolhia uma rainha do próprio colégio e fazia isso no dia do Festival a escolha da rainha e qual colégio que ganhava, e com isso o colégio é do conhecimento junto as professoras, a gente fazia um levantamento do que isso poderia ser feito para o boi, na apresentação. Então, tinha um estudo, junto com os colégios, hoje não, infelizmente hoje o pessoal vê muito CD, DVD de Parintins para lembrar Parintins e não realizar do colégio que seria mais correto. O boi hoje, a gente fala isso pro pessoal que o boi hoje ele uma faculdade, ele é um professor pros alunos, o interesse não é colocar o boi que é bonito aqui não. Nós temos que colocar além da escola bonito, tem que colocar, letras que condiz com que tá apresentando, pra que o aluno que tá lá ou alguém, mas isso acontece aqui mesmo é que tem aqui mesmo que diga a verdade e não só fantasia, isso que deve fazer. Acho que tem que ser assim, colégio ter mais é procurado pra fazer esse tema quer dizer o malhadinho vai fazer o tema X, o colégio vão fazer, todo o trabalho pra apresentar, esse é pro colégio e o boi ensinar, o boi tem que ensinar o correto, é isso aí.

Tradicionalmente o colégio Tamandaré mantém um vínculo, tem uma ligação histórica muito estreita com o boi Flor do Campo. Existiria alguma escola que tem um laço mais estreito com o Malhadinho?

- Não, hoje não tem, mas já tivemos foi o colégio irmã Maria Celeste, ele era do tempo do professor Ito, né? Hoje advogado, o professor Ito ele disse pra gente, até os professores todo levantamento da história do boi. E infelizmente de uns anos prá cá foi indo, foi desaparecendo toda a história. Quer dizer, o pessoal via muito o lucro, ganhar com tudo isso, invés de dar alguma coisa de bom, da própria cidade, ou quase isso. Eu procuro, como fundador, quando fundei o boi, fundei com uma intensão e hoje já é outra intensão. O pessoal fala, olha quando o boi começou era pequenino, tudo se começa pequeno e hoje se começa da cobertura da casa pro chão, não. Então, quando comecei, comecei pequenininho, então minha intensão era qual que era, é pegar a molecada, pra tirar da rua, das cachaças, pra brincar de boi ali, todos os dias e não só uma vez por ano. Todo dia, toda noite, fazia a brincadeira do boi, a molecada ia prá lá. De dia, quando tinha dia sobrando, vinha pra dentro do boi pra fazer fantasia pra brincar na rua. Hoje não é só uma vez por ano. Acabou o boi. A gente faz tudo de novo, é complicado né?

Como é feita a seleção e inscrição dos brincantes?

- Não tem assim uma seleção dos brincantes, a não ser pro estado, Aporanga, folclórico, porta estandarte e essas pessoas tem seleção. Convida a pessoa que tem pra se apresentar. E então se fala, você nunca diga isso que o convite é grátis. Olha eu não quero mulher feia, eu quero mulher bonita que saiba dançar. Agora se a feia dança melhor que a bonita, então aquela feia depois agente arruma ela e se torna bonita e maravilhosa pra se apresentar. Mas hoje eu quero a mulher bonita que saiba dançar. Então a escola é assim.

E os demais brincantes?

- Os demais brincantes, são aqueles que tem vontade de brincar. Este ano todos os brincantes que vieram não gastaram um centavo, nem pai, nem mãe, nem tio ninguém. Não gastaram nenhum centavo. Todos os anos eles pagavam a conta deles, já gastamos oito mil reais, acho um absurdo praticamente a oito anos que quer brincar, mas o que acontece isso, quatro mil reais, três mil reais, esse ano ninguém pagou nada.

E eles se inscrevem num ponto?

- Aqui no escritório, mesmo se pode inscrever hoje nós temos cadastrados acho que uns seiscentos e poucos brincantes, cadastrados com a inscrição, a foto e o número de inscrição direitinho, o documento do pai, do responsável quando o documento é de menor, tudo bonitinho, porque quando falta três meses pro festival tem que estar bonitinho pra ganhar tudo isso. É feito todo esse trabalho.

Me conta aí, como foram estes dois ou três anos de ausência, de afastamento.

- Acho que pra mim é como você ter um filho e ver seu filho sair pela porta, ir embora, sem você poder falar nada, aí vai embora o filho e você fica só olhando pra ele sem poder fazer nada, pra mim é muito ruim, faz três anos que que fiquei longe do boi e tirando o festival, até saí daqui pra não ficar escutando zuada. É fato que realmente gosto do boi e quem fez o que fez, é complicado então, doeu muito, doeu demais da conta, e não acreditava muito por isso voltei, é outra vida, muito bom demais.

E qual foi o desfecho na justiça?

- Na justiça nós tivemos o prazer de o juiz pedir uma eleição bem feita, bem trabalhada, ao qual eu trouxe um cunhado de Porto Velho, ele fez todo o trabalho da eleição, todo o trabalho pra gente, torcendo pra gente e ele foi o único que mais aguentou nós e disse olha gostei muito da eleição, foi bonito demais, quando chegamos pra entregar o documento pro Dr. Paulo que é o juiz eleitoral, juiz também da comarca, ele se apaixonou e ficou chateado e disse fiquei muito chateado, teve a eleição e não me convidaram pra mim trabalhar junto da eleição, está muito bonito, nós fizemos um trabalho por que o nosso estatuto ele não diz que os sócios tem que ser de Guajará-Mirim, ele abrange todo o Brasil e não diz que é só de Guajará-Mirim. Então nós temos sócio aqui, temos em Mamoré, Porto Velho, sócios, aqueles que não podem vir, eles votam através é de procuração, que é um direito também do estatuto. Tanto que eles votaram por procuração, então foi uma eleição muito bonita. Ao qual Dr. Paulo foi e falou perante o pessoal da plateia do outro lado da minha pessoa. Então disse pra eles, já fui claro, de hoje em diante, a diretoria que eu mandar é o desse pessoal aqui. Dona Maria e senhor Gimenez, presidente, ex-presidente. Agora a parte que mais me emocionou e que quase chorei lá pra ele, na hora que cheguei, como é que um homem daquele ia ler um monte de pacote daqueles. Não tinha leitura nenhuma e em uma semana ninguém vai ler. Aí quando cheguei, ele tinha, como é que está se apresentando aí, pra ti. Você não é do boi, né? Aí o que me emocionou e que como é que ele sabia que não era do boi, então pra mim foi já, me derreti na hora, aí comecei a falar tudinho, da minha pessoas, tudinho e pra mim ali, eu cheguei tão nervoso que foi lendo, tá tudo certo, fiquei mais tranquilo, então gostei da agremiação. E então de março ou abril, pra cá, contando do boi e nós não tínhamos como falei, não tínhamos nada porque tinha apresentação em abril, maio, junho. Maio, junho e julho é festival, você não toca nada e como diz de lá, não tem como e nós pegamos o boi, e que isso pode usar no festival, tem o boi só com o nome Malhadinho. Só isso. Os

tambores não entregaram, os ferros não entregaram, não entregaram nada pra nós. Então não tem tambores. Até então o festival que está em Porto Velho, mas nem isso eles entregaram pra nós. Aí ficam julgando a gente aí, a prestação de contas. Segundo o governo do estado até hoje, não repassou o dinheiro nosso. Como a Deus e todo mundo aí e todo mundo entrou na justiça, o dinheiro aqui, só entrar na justiça, não podemos fazer nada infelizmente, eu não tenho de onde tirar, não vou vender minha casa pra pagar vocês. Não vou vender minha moto pra pagar vocês. Quem tem que fazer é pressionar a associação. O que tem a associação hoje? Nada. Só tem algumas alegorias ali velho que levei pra lá, só e nada mais do boi. Aí o pessoal dica dizendo que não sei o que lá. Olha, sabendo administrar o boi hoje, quero ver alguém pegar o boi, colocar na quadra sem nenhum centavo, como nós fizemos, colocamos o boi sem nenhum centavo no bolso, sem o dinheiro do governo, sem o dinheiro de ninguém. Usei o meu cartão, com 14 mil reais no meu cartão, só que não achava que 14 mil, só que agora paguei o juro, uma porrada, no ano passado paguei novecentos reais da primeira parcela, tem mais nove parcelas de novecentos e poucos reais, e eu só ganho mil e poucos no trabalho, como é que vou pagar isso aí. Aí ficam julgando a gente sem saber o que está acontecendo.

E haverá nova eleição, como fica a renovação da diretoria?

- A nova eleição é de dois em dois anos, acho que 2013 eles continuam e 2014 tem eleição. Porque até 2013, vai ter dois anos, 2013 agora faz 1 ano, 2014 é outra pessoa que pega a presidência. Não sei quem vai ser eleito, quem vai ser candidato

Mas, você como diretor fundador, tem um cargo vitalício?

- Vitalício, um cargo no estatuto, vitalício. Quer dizer não tem como eu ser presidente do boi porque sou diretor fundador, tem quem quer que eu seja presidente, mas eu nem posso, porque eu sou diretor fundador.

E você não tem como ser afastado desse cargo?

- Não, não tem como, eu posso até me afastar, eu mesmo querer me afastar, mas esse já é um problema meu, eu exatamente, porque já fiz o que quis, mas senão não tem como a não ser que eles, as pessoas que pegar o boi aí, pelado queiram me exterminar, esse estatuto, mas tem como, porque existe cópia guardada no cartório. Então, não tem como rasgar aí, a não ser que mude o nome do boi e da associação.

As duas diretoria do Vermelho e do Azul, nesse momento estão dialogando em relação a organização?

- Já, já, eu como encarregado da presidência, da vice presidente Estelinha, já estamos lá em um projeto pro ano. Acho que está muito bem feito. Temos um rapaz, ele disse, olha eu quero fazer uma coisa que eu acho que tá muito tranquilo, o que quero fazer, eu quero fazer o repasse do dinheiro em duas, ou três vezes ou quatro vezes pra se trabalhar. Não adianta dizer pra vocês trabalhar só no final do Festival não tem jeito.

Esse rapaz é vinculado ao governo?

- Não, não, não tem nada a ver com o governo. Até porque o governo agora tá saindo fora, também. Não tem mais nada a ver com isso aí. E se o governo entrar ágora, é só como parceiro, não vai mais ser dono da festa, como dono da festa ele chegava injetava dinheiro e dizia quero tantos camarotes, e então tinha que dar porque era do governo. Quer dizer, sendo particular, falo aí, vou lhe dar um camarote pro governo, tá aqui. Agora até os deputados todos, aí não tem como. É só um pro governo. Então está tudo sendo trabalhado, gostei muito do rapaz do projeto. Adorei ele, a Betina também adorou, gostou demais da conta, tomara que dê certo.

Então, pelo que estou entendendo agora as agremiações, o festival em si tem mais autonomia.

- Autonomia e caminhar com as próprias pernas.

Menos dependência do governo?

- Sem a dependência do governo do estado, é isso aí. A gente vai entrar com o governo Federal, com Furnas, ele até já conseguiu duas motos pra fazer um sorteio agora em março ou fevereiro, depende da gente também, vamos conversar com ele. Eu não quero pegar o material agora dele e fazer o sorteio pra pagar as dívidas agora. Por que o que fiz é do governo do estado. Repassou quatrocentos mil, todinho. Mas para o ano, vai ser bem melhor o festival, com certeza. Vamos trabalhar bem.

A diretoria do Malhadinho já tá, pensando no tema do próximo ano ou é prematuro?

- Não, eu acho que esse mês agora, já na próxima semana, já estamos com o tema, pra se trabalhar. Já dá pra você ver nossa preocupação. Ah! Já vamos trabalhar pro tema. A gente quer trabalhar, né? Não adianta não pensar. Se for pensar assim, não vamos fazer nada. Então, no princípio estávamos sem cabeça pro festival, setembro, outubro, quando estava com o pessoal, corre pra aqui, corre pra lá, atrás de dinheiro, é isso. Mas quando tá

sem cabeça não dá, eu acho que o pessoal que toca, cantor, cantante, já deu pra todo mudo entrar na justiça e aí nós olha, nós não temos que correr atrás de nada por que estamos na justiça e quem vai responder é a justiça agora, não é mais com nós. Aí então temos que sentar agora e ver o tema e trabalhar em cima do tema, temos uma semana, agora senão fica muito em cima.

Trabalhar para ganhar o caneco no ano que vem?

- É, esse ano, infelizmente nós perdemos por pouco. Temos que ajeitar o ponto agora. Uma semana depois nós questionamos. Ah! Não foi o nosso presidente. Quis desestabilizar a nossa diretoria, os pontos que nós perdemos ficou com raiva porque o rapaz do festival e disse que o governo não deu nosso dinheiro. Então, o secretario achou que foi uma afronta para o governo. Aí, ficou chateado, aí porque depositamos na conta de vocês, isso foi que ele falou, o secretário. Quando foi segunda feira – disse tá na conta do pessoal, fomos lá e não tinha nada, na terça feira, nenhum centavo, passou mais de uma semana e nenhum centavo, e ele falou que tinha depositado – aí, caiu o secretario, saiu fora e o governo trouxe o Chicão e agora colocou o Emanuel, não sei como está o Emanuel, eu só acho que o governo no estado, esta fazendo muita coisa errada, eu acho que o carnaval do Rio de Janeiro, não influencia tanto assim o estado, tá fazendo muita coisa errada, eu acho que o carnaval do Rio de Janeiro, não influencia tanto assim o estado de Rondônia quanto como nosso folclore. Eu acho, que também tá mandando lá pro Rio de Janeiro pro carnaval de lá o que deveria aplicar aqui no festival do boi de Guajará-Mirim e no festival do boi de Porto Velho, porque o festival de lá, tá carente também. O governo deveria pensar. Infelizmente deveria pensar em aplicar o dinheiro aqui. Ganhar dinheiro, tem que se empenhar. Vamos esperar pra ver. Se dói na consciência dele. Deposite esse dinheiro pra pagar o pessoal.

O empresariado local está demonstrando interesse em investir, fazer parceria?

- Isso aí é complicado. O comércio local aqui, só faz parceria pequena coisa, arraial de igreja, arraial de escola, dar alguma coisinha, dá duzentos reais, cem reais, quer dizer, é complicado. Eu fui até uma vez atrás de uma roupa aqui. Deu quinhentos reais, você não quer bancar com seu nome lá, é muito dinheiro pra mim. Tá bom, você vai em dois, três e desanima, você vai nos maiores e desanima a gente, você imagine então nos menores. Uma, Nova Era, não sabe nem o que fazer com o dinheiro, vai duas ou três vezes a Nova Iorque, comprou um iate em Parintins pra curtir a vontade, você acha que ele não tem dinheiro, dá uns três mil reais, não dá nem pra trabalhar. Porque só a alegoria é setenta mil

reais. Só pro trabalho, imagine pro material. Então o empresário local aqui, até não tem como pedir mais. E aí não quer. Que nós temos privilégio também mas ninguém quer. O que eles querem eu não vou fazer pra depois me prejudicar. É querer dar dez mil e eu assinar um de vinte ou trinta mil pra bater. Aí não dá.

Alguém já propôs isso?

- Tem gente que faz de propósito, mas eu não aceito não. Que depois sobra pra mim. Não caio nisso não. Aqui tenho minha casinha, faz uns cinco anos e aí tomam a minha casa, não passei nem saí com nota fiscal fria, já falei que não faço, faço que quiser, mas não contra a lei.

A classe dominante de Guajará-Mirim na sua opinião, ela apoia ou desaprova o festival ou é indiferente, você percebe alguma coisa, mais tradicional?

- Vou falar do tradicionais. Eles tem o boi aqui, tão doidos. Disse que porcaria de boi, que gente que não tem nada que fazer. Eles julgavam sabe lá o que mais falavam mais por trás de mim. Processos então, pra falar de frente e por trás, coisa feia, e hoje os tradicionais, querem pegar o boi. Pra ser presidente do boi, mas não é pra tomar conta, é o boi, é o que vem por trás do boi. Então, os tais quatrocentos mi e um milhão e meio pra cada boi, aí cresce, é muito olho. Eu acho que é isso. Eu acho que os tradicionais hoje, estão mais evoluídos, até mais até pra aparecer né? Pra mim só pra aparecer tá bom demais. Seria cada um, hoje, até político mesmo quer. Isso tá bom demais, desde que não queira pegar pra fazer alguma coisa a mais, é complicado. Hoje estão de ponta cabeça, outro pensamento, mas antigamente.

Você já chegou a ouvir de alguém que o boi seria uma espécie de estorvo, de atrapalho, pro festival, pra vida da cidade, na época a cidade ficaria meio que na bagunça, gente demais vindo de fora e coisa e tal.

- Ouvia falar não. Os que falam não porque os que não gostam do boi, são as pessoas que são contra, existe os contra e os pros, então é os contra existe pessoas que não gostam do boi mesmo, que até no festival não vão, não gostam mesmo, mas acho que setenta, oitenta por cento é o festival, hoje é o festival, não tem quem não queira. Agora tem uma coisa que eu acho que é tanto da prefeitura que não vê isso de Parintins, eu conheci Parintins, não tem esgoto é no meio da rua, a céu aberto. Importante é pôr esgoto, asfalto e principalmente, na questão do festival, é imitar Parintins. Parintins é um antro de prostituição e pedofilia. E se deixar a mercê, vai ficar do mesmo jeito. Se não tiver uma

rédea no principio e mudar isso aqui, vai ficar que nem Parintins, faz dois ou três anos, coisas que até Deus duvida. Então, quer dizer que são outras coisas que, tem que ter uma rédea muito curta, senão infelizmente vai ser feio. Vai terminar feio.

Você acha que isso cabe aos governantes?

- Pra mim é mais que governantes. Por que a gente mesmo no trabalho nosso não tem como a gente cuidar disso, eles querem é brincar, não temos como segurar as rédeas deles. Seria bom que nós tivéssemos condições de colocar psicólogas, alguém pra trabalhar em cima da molecada, é triste pra caramba. No princípio, sim. Senão entrar na parte dos educadores para ensinar na parte do colégio, os colégios chegar e dar uma palestra pra molecada, pra todos eles, A, B, C, D, dizer o que é o festival, e os cuidados que precisa ter. Extrapola, não é preciso dizer a verdade pra melhorar, senão piora a situação. E temos casos de muitos boi aí, caso de pedofilia, e os casos que eu acho que chegam a pegar ou descobrir alguma coisa, ou algo, não vou deixar meu filho pra lá, porque o que aqui tá acontecendo é uma barbaridade. E a molecada, são sem juízo e hoje você ver uma molecada dessa aí, pra ser destaque e se o cara que tiver na frente não tiver a cabeça no lugar, ele vai pra esquerda. Já vi pessoas com propósito pra vencer, todo mundo faz o que quiser. É muito complicado. Só que ela não falou isso aqui, horando porque a mãe não quis pagar pra ela. Ela queria ser aporanga, quer dizer, aí eu vou usar uma menina dessa e ficar mal visto, Ah! O Leo me colocou e me usou, ah!, o Leo, nenhuma delas falaram, é como você chegar e dar um real. Tem essas coisas aí. O ano passado aceitou, e então, fala com ele. Não comigo não...

Seduzir!

- Menina bonitona, de corpo bonito, mas eu disse, não muito obrigado. Sou muito medroso pra essas coisas.

Ou responsável né?

- Ou responsável, digo medroso porque conheço muito bem, e depois não dizer que fiz. O nosso boi saiu, infelizmente é desse jeito. Não tem, é desse jeito, tem que se controlar, graças a Deus. Tenho minha casinha, um dia termino ela. Não vou botar a mão no dinheiro que não é meu. Minha casinha tem amis ou menos quinze anos fazendo ela, tá do mesmo jeitinho. A cozinha tem desde o princípio pra fazer, mas quando tiver um pouquinho mais de dinheiro, eu faço ela.

Entrevista 9

Nome: DENÍ ATAIA DA SILVA, minha mãe é descendência boliviana e meu pai é negro paraibano

Grau de instrução: SUPERIOR

Profissão: SOU PEDAGOGO DE FORMAÇÃO, trabalho na educação há 22 anos

Residência: GUAJARA-MIRIM

- Sempre gostei de estar envolvido com a cultura, arte estas coisas, que até hoje já me sinto um profissional dessa área, e a intenção de fazer o boi na escola é uma integração pedagógica. Percebo essa questão da cultura dentro da escola como um fator motivacional para agregação dos alunos em torno da escola, porque nem sempre o professor em sala de aula, faz o que agrada os alunos, e quem acaba fazendo essa parte cultural para a escola são os alunos independentes. Se você observar sempre tem um aluno fazendo uma dança, sempre tem um aluno fazendo uma dramatização, cantando uma música. As nossas escolas, eu falo em termo de Guajará-Mirim, elas são alheias a isso, e os alunos tem carência de ter tido um trabalho pelos menos nisso. Eu já fazia só danças folclóricas no Instituto Paulo Fautan, trabalhei já 11 anos, e sempre fazia danças apesar de não ser professor, eu trabalhava como supervisor escolar. E aí, por força das atividades da própria escola eu agregava os alunos ao meu comando e a gente ia construindo as danças do nosso jeito, sem nenhuma informação, sem saber, sem conhecer. Aqui e ali, inventando uma coisa,... propriamente dita, quando cheguei, percebi que havia muita necessidade dessa questão, porque eu vim pra escola com a intenção de ajudar a escola, ela estava passando por um momento muito ruim, eles tinham na época as gangues em Guajará-Mirim, e a clientela era pesada. E por isso a escola foi passando por vários desgastes, inclusive no nome da própria instituição e aí me convidaram para vir pra cá ficar e o meu papel foi este praticamente, de conselheiro, apesar de não ter formação na área de orientação educacional, eu fui ser um professor, um supervisor, orientador. Então o meu trabalho maior foi chamar os alunos e conversar, e aos poucos eu fui percebendo que além das atividades de sala de aula, eles precisavam de outras coisas, eles precisavam se ocupar, principalmente os alunos de dia, que nós temos em Guajará-Mirim ainda uma distorção muito grande, mesmo os alunões, grandões no meio das crianças, sem trabalhar porque aqui não tem emprego, é carente nessa área, então eles estavam ali, iam pra escola de dia, no período da manhã que estudavam e no outro eles ficavam desocupados, e aí então o que vamos fazer? Vamos chamar esse pessoal,

tentei fazer teatro, mas o teatro ele requer mais tempo do que a dança inclusive, tempo de teatro, tentei aplicar isso aqui eo tempo dedicado a esses cursos de conhecimento para os alunos, mais não consegui porque eu montava as turmas e aí tinha a primeira aula, a segunda aula, terceira aula e aí eles se dispersavam, aí foi quando eu comecei a fazer o boi combate. Tinha uma professora aqui, não gosto dela, chamava Dirnei, acho que esse era o nome, mas o projeto brasileiro não cita o nome dela completo, e ela queria fazer, ela tinha uma ideia sempre, teve a ideia de fazer um trabalho cultural que falasse sobre o panorama da dança e a musica brasileira, e nunca conseguiu encontrar uma parceria pra fazer, mesmo porque o projeto dela era muito ambicioso, porque ela queria desde a colonização, vir falando, em primeiro lugar não dá temoi, que ela queria fazer esse projeto em 4 horas e aí eu falei: professora, não tem como fazer isso, mas a gente pode fazer alguma coisa, vamos organizar esses grupos, vamos separa essas danças, aquilo que nós sabemos também e do que a gente tem conhecimento e então vamos organizar e continuar com as tais danças que é bom pra mim. E aí eu comecei a passar inúmeras danças oriundas das danças indígenas e quando chegou no boi, que já era febre aqui na região norte, teve então o festival de Parintins, eu me empenhei um pouquinho mais, e aí nós colocamos na arena, nesse dia o projeto panorama da música e dança, nós colocamos 12 pessoas dançando, fizemos as roupas e aí precisou fazer uma outra apresentação só não era mais boi bumbá não, era uma dança com o boi bumbá e a gente tentava imitar o máximo possível o dançarino da..., e colocamos 12 pessoas e mais ou menos 15 dias depois, teve uma outra apresentação na escola, e aí nós colocamos já parece que 21 pessoas, e aí foi quando nós percebemos que não tinha recurso, material, vamos fazer uma feira da pechincha, e aí a diretora já, olha nós vamos conseguir material, nós começamos a fazer essa feira da pechincha aqui na escola onde tem a mangueira, a primeira renda que nós conseguimos foi de 400 reais, entrei em contato com alguns amigos de Manaus, onde vendia penas, a minha vontade até então era essas penas coloridas porque anteriormente a gente fazia com penas de galinha, de granja, branca e aí tingia mais não ficava bom, porque a pena de galinha é infinitamente menor que a pena que se usa pra fazer o trabalho e aí compramos essas penas mais baratas, pena de peru, coloridas, nós compramos, verde, amarelo, azul e branco, por que como era da escola, as cores mais sutis... setembro... e aí nós montamos a roupa para essa segunda apresentação e uma professora daqui de Guajará-Mirim tinha um boi, mais ou menos de 70 cm, da criança do pré escolar porque tinha a escola pré escolar... ela doou esse boi, olha professor tem um boi lá... da escola, os filhos já cresceram já, eu já... escola, se você quiser é seu, então fui lá e busquei, aí nessa segunda apresentação já tinha o boizinho

emprestado, fui agora, pra próxima apresentação, vou fazer um boi, sentei, fiz um boi que parecia mais uma caixa de geladeira,... mas você pegar sem noção nenhuma e fiz, a cabeça estava muito boa, eu começava aqui com a cabeça de boi e terminava com o focinho de porco e aí o corpo era uma geladeira mesmo, aí totalmente desproporcional, o boi era uma coisa de louco, preto, aí quando tinha apresentação à noite, a cor preta, né? a falta de iluminação, era o que menos aparecia, e por força dessa questão das cores, nós mandamos buscar, aí eu escolhi o nome Brasileirinho, a diretora, ela criou um nome, acho que Tufão, Vendaval, alguma coisa assim, eu também tenho registrado lá no escritório, eu falei... Brasileirinho pode ter todas as cores... brasileiro, azul, amarelo, branco, o Brasil é isso, o Brasil é colorido, e aí ficou com o Brasileirinho, nós trabalhamos enquanto eu estive lá no Rocha Leal, nós trabalhamos em cima desse boi, sei que na última apresentação que nós tivemos lá, nós colocamos 120 pessoas na quadra, foi no último festival, pelo presidente que saiu, a CEDUC, né? Aí deixei, e acredito que tá..., pouca coisa porque eu não lembro, que continuou com a professora Cleusa, mas acho que ela não conseguiu...

Disse que o boizinho tá na UTI!

- Aí já me ligaram depois, bem depois pedindo pra que eu fosse buscar minhas coisas lá, eu não sabia que coisas eram essas, né? Diretora: olha você vem buscar suas coisas porque a gente precisa do espaço, e se voce não vier a gente tem que jogar fora. Aí eu disse: mas que coisas? Um resto de material de boi, pena, não sei o quê, aí eu disse: não, mas aquilo não me pertence, aquilo é da escola, é patrimônio da escola, voce não tem idéia do sacrifício que nós fizemos pra conseguir aquilo ali, e ficou, eu não voltei mais lá na escola pra ver, e aí eu me envolvi com outras coisas, porque eu trabalho também, desde a época da fundação, do festival folclórico daqui, inclusive eu faço Tricos e Tuchawas, desenho, alegoria do boi, ora no vermelho, ora no azul e fico assim que nem bola, de um lado pro outro, porque, como fundador do festival eu não me sinto partidário a nenhum e nem ao outro, mas como artista plástico me sinto na obrigação de estar sempre inserido, trabalhando, inclusive comandando os meus trabalhos do boi tanto pra um como pra outro, porque quando nós começamos com o festival folclórico em Guajará-Mirim, não tinha recurso e a gente trabalhava por amor, trabalhava mesmo, nas madrugadas, geralmente na época do festival, quando se está construindo o festival, faz frio aqui na nossa região, o fenômeno da friagem, e a gente trabalha madrugada afora, sem recurso, até de manhã, não existe barracão, espaço que comporte, dentro da proporção que é construída e aí agente acaba trabalhando no relento, então, até o governo do Estado reconhecer o festival e começar a incentivar financeiramente nós trabalhamos por amor,

então eu acho que essa fase já passou, nós evoluímos, existe dinheiro, eu acho que por questão de justiça tem que ser pago os devidos valores pra todo artista, fico revoltado com a questão das pessoas que mandam buscar o pessoal aí de fora, não valorizando o artista daqui, que conhece a cultura daqui e se buscar as pessoas de fora, acaba interferindo na cultura, e aqui hoje eu falo assim: o festival folclórico ele é apesar de não negar a necessidade de se buscar conhecimento fora, eu acho que valorizou-se muito isso, e o festival folclórico de Guajará-Mirim, ele passou a se tornar uma cópia, xerox, fajuta do festival de Parintins. Porque financeiramente não tem como concorrer. Entendeu? A cultura de lá, ela é diferente da nossa, apesar de nós falarmos da Amazônia, apesar de nós falarmos de tribos indígenas utilizarmos as mesmas nomenclaturas lá pra fazer festival, a nossa cultura é diferente, eu luto em Guajará-Mirim pra que esse festival seja da maneira como foi iniciado aonde as culturas bolivianas que antes eram integradas às brasileiras, e culturas indígenas,...senhora fez o festival folclórico, hoje não é mais isso, Ah! vamos colocar as mucamas prá, vestidas de Coyas, que era a nossa figura típica aqui da nossa região, nossa! eles torcem o nariz, esse ano eu tive uma briga porque eu fiquei com as mucamas que são as senhoras com... ao enredo do boi, aqui de Guajará, e como nós estávamos falando de estrada de ferro Madeira-Mamoré, um dos objetivos da construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré e dar acesso e exportar a produção interna,, não tem nada mais significativo que colocar essas mucamas para, vestidas primeiramente, com traje de época na construção e depois no segundo dia elas vestidas de coyas, até hoje nós tivemos as Coyas... no começo, aceitaram, até acharam bom, mas não saiu,...foi tanta que não saiu. Acabaram... com roupas,... jeans, algumas vestidas de baianinhas e ficou nisso... o tema de algum lugar... e o tema, projeto que fiz,... a primeira intenção do boi brasileiro, enquanto boi brasileiro, era tema pra uma festa pedagógica. Ela vinha fomentar, a ensinar, eu sonhava com todos os professores da escola Rocha Leal, se juntassem para trabalhar o tema boi bumbá dentro das suas disciplinas. Sociologia, que os conhecimentos que a sociologia tem, poderia ser trabalhado, agregado ao boi bumbá, língua portuguesa, Filosofia, entendeu? História, Geografia essas coisas todas. Vou procurar aqui, posso passar pro seu e-mail.

E essa proposta interdisciplinar, vingou, não vingou?

- Não, não vingou, e comecei a ter uma resistência enquanto profissional dentro da escola, porque a maioria dos alunos que eu utilizava pra me auxiliar era principalmente os cursos que os professores colocavam pra fora da sala de aula, a tese dos professores, que lá estavam na ocasião, de que aqueles alunos não prestavam, começou a cair, e sempre que a gente estava numa discussão era o argumento que eu utilizava pra contrariá-los, isso foi criando uma situação tão grande que passou a existir dentro da escola Rocha Leal, partido a favor do boi, formado por 3, 4 pessoas e não a favor, que era formado pela maioria, e eu digo assim, enquanto eu trabalhava, juntamente com a minha equipe, professores e com os meus alunos, até que indisciplinados, o restante do corpo docente e funcionários trabalhavam pra que o boi não conseguisse desenvolver dentro da própria escola. Esse [e o maior motivo pelo qual eu saí a partir de.... eu pedi pra sair da escola. Sã revoltado, não consegui colocar o meu sonho em prática, mas as minhas teorias elas se mantêm ainda, tanto é que hoje eu faço, arte demais à distância, até da licenciatura em artes visuais e o trabalho que fiz no curso vai ser o atributo pedagógico da cultura popular, falar sobre isso, tem várias coisas, vários teóricos... e eu vou conseguir... cultura... escola e os professores... essa prática.

E esse trabalho aí no campo, você tem levado essas proposições adiante?

- ... Inclusive lá em 2009, logo nós montamos, precisei viajar de surpresa, aí eu levei os vídeos do festival de Parintins, com a intenção de despertar, que a distância... pra nenhum... não falar em desenvolvimento, porque Parintins do jeito que você sabe é uma Ilha isolada, quem quiser chegar lá vai ter que ir de barco ou de avião. De avião é extremamente caro e de barco são 27 horas de ida e 24 de volta, que dá quatro, oito dias de viagem, é difícil, mas o povo vem da Europa, pra visitar, e aqui nós temos uma surpresa que é a localidade, 180 km acima do rio Mamoré, que também tem essa dificuldade de perceber válvulas de escape pra se desenvolver, você chegar lá, cara, é um paraíso, e nesse paraíso vivem pessoas infelizes que reclamam de tudo porque elas querem tecnologia, elas querem ter um ambiente urbano dentro daquela localidade que fica no que há de melhor em termos de natureza e aí fica contraditório, você vive pra quê?... e eu fico assim, sabe num desânimo, de ir naquela cidade, a desorganização urbana que existe lá e isso acontece em todas as outras cidades, mas eles não conhecem isso, acham que o progresso tem que chegar até lá e que eles tem que conseguir, ter o porto a partir do desenvolvimento urbano, que na verdade não é, não tá relacionado a isso. Tá relacionado ao bem... seja a esse preço...

Quando que você, lembra aproximadamente que você esteve no Rocha Leal?

- Foi 2003, 04, 05, 06 é mais ou menos por aí, mas eu tenho isso registrado, inclusive esse projeto ele já saiu num dos jornais do governo do estado de Rondônia como projeto De... tor. Projeto esse... Só que as pessoas que sollicitaram a descrição do projeto, elas puderam passar a informação corretamente que seria isso, e aí quando eu montei uma descrição rápida eles falaram, olha voce tem que fazer essa descrição em uma lauda, porque tem que mandar pro secretário. Eu realmente, mas não me toquei em colocar os nomes das pessoas que fundaram, nomes das pessoas que... e quando recebi livro, né? Aí todos os projetos, todos os... de que criou, quem não criou,... as teorias que sustentaram o projeto... nota muito simples, numa folhinha.... e começa assim, quantidade, muito simples, não... mais, mas ele está registrado nos jornais do estado de Rondônia...

É o boi de Guajará-Mirim, embora seja, tenha se espelhado em Parintins, pode ser chamado de um boi de Rondônia?

- Eu acho que não mais, porque... não mais, porque a briga dessas pessoas que estão hoje administrando o boi, é tão grande que pela vitória, pela... vitória, quiser falar em administração boa e... eles tão perdendo as raízes culturais, e não estão tendo sensibilidade pra perceber o que seria realmente importante, que é a apresentação da cultura daqui da nossa região, Guajará-Mirim é a segunda cidade mais antiga do Estado de Rondônia e essa é a minha briga e ao mesmo tempo num medo. Festival desse ano foi praticamente uma cópia trazida de lá, pesado, eu falo do lado do boi que trabalhei, né? pesado, o tema ser os trilhos da emoção, alusivo ao tema da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

Você acha que o boi rival, o outro, trouxe representante de uma tribo indígena, na sua opinião isso é uma prevenção, uma manifestação mais local? Não seria uma marca mais guajaramirense, mais rondoniense?

- É, tudo não deixa de ser, porque quando eu falo em raízes, eu gostaria que explorasse justamente essas questões do índio, nós temos as tribos GUARIS, aqui são os nossos índios, Guaris, nós conhecemos como PAKKAS NOVOS, relacionados aos PAKKAS NOVOS mais temos raízes outras...

E pra você... cultura guajaramirense?

- Olha ela é uma cultura... entre vários pontos entre a cultura brasileira,... brasileiros, dos índios daqui da nossa região e... A presença da cultura boliviana aqui na nossa região é tão intensa que você for verificar o sobrenome da maioria das pessoas, tem origem latino-boliviana, o meu é boliviano Ataia, entendeu? É por isso que eu acho que nós não podemos dissociar de jeito nenhum esta questão, a maioria das pessoas são preconceituosas, elas não gostam de ser chamadas de bolivianos, tanto é que, aqui é uma ofensa, você vai chingar alguém diz que é boliviano, é inadmissível mas, eu acho assim que, nós temos que ter consciência que da nossa cultura e temos que valorizar a nossa cultura. Se nós..., classificados, identificar sem a característica cultural a gente não vai conseguir fazer isso, ela tá agregado a nossa identidade, querendo ou não nós somos bolivianos, sim. Nós temos descendência, diretamente com os povos andinos, com os povos bolivianos.

Você deu exemplo aí das MUCAMAS, COYAS, né? O que mais você poderia dar como exemplo de elemento cultural boliviano que poderia ser incorporado nas apresentações?

- Os índios, a gente fala assim dos índios brasileiros, mas nós temos aqui do lado boliviano, por que a Amazônia ela é Legal, que ela engloba além da parte que nós conhecemos das terras brasileiras, as Guianas, Suriname, Colômbia, Chile e Peru. Aonde existe a Amazônia, existe os índios, além dessa parte que ultrapassa a floresta propriamente dita, existem os índios bolivianos descendentes dos Incas, e praticamente toda a população boliviana, oriunda dessa região, elas são índias, lá eles chamados de bárbaros que é a denominação semelhante ao índio, nós somos chamados de índios porque alguém,... porque manteve a questão das índias, território... é lá eles denominados bárbaros. Acho que são mais de 70 descendências indígenas e inclusive tudo da língua do território boliviano é feito de maneira bilíngue, primeiramente com a língua materna original e com a língua espanhola, e as línguas com importância maior, o inglês e o francês, mas primeiramente o espanhol,... como idioma da região, inclusive é uma questão de entendimento e, porque Coya não quer ser chamado de Camba, e Camba não quer chamado de Coya. Aham que é raças superior em relação ao outro. Mas a gente só fala das Coyas e Cambas e mais além dessas duas, existe uma infinidade de outras raças e descendências e outras que se denomina verdadeiramente isso.

CALENDÁRIO DE EVENTOS

Guajará-Mirim

CALENDÁRIO DE EVENTOS

janeiro	fevereiro	março
29 44ª Festa do Havai	25 Baile Municipal	4.8 Carnaval Popular
abril	29.30 Festival de Inverno do Balneário do Célio	6.8 Desfile de Blocos Carnavalescos
8 4ª Noite do Chico Oliveira	maio	19 Cavalgada do lata
9.10 Feira do Livro 2011	7 Festa Destaques do Boi	27 IX Biketrilha
8.9 Encontro Internacional de Escritores	agosto	junho
9.10 GuajaráFolia	10.14 X Feira Multisetorial	1.5 Semana do Meio Ambiente
10 82º Aniversário de Guajará-Mirim	12.14 XVII Duelo na Fronteira	3.5 Encontro de Motociclistas
julho	28 3º Boi no Roletê	4.5 Carnaboi
9.10 2ª Corrida de Rabetas	novembro	5 Bingão da Família
9.10 2º Tô Na Night Folia	12 6ª Festa da Gastronomia	26 3º Festival do Costelão
15.17 1º Festival de Teatro Amador	12.15 X Encontro dos Filhos e Amigos de Guajará	29.3/7 XXI Expoagum
23 Loja Fé e Confiança		setembro
29.31 Pérola da Fronteira		1.7 Semana da Pátria
outubro		9.11 4º Festival de Praia do Balneário do Célio
12 Festejo de N. Sra. Aparecida		11 Asdefig da Sorte
29 Halloween do Laje de Pedra		24.25 Festival de Verão do lata
		dezembro
		8 N. Sra. do Seringueiro
		21 Natal de Luz
		31 Réveillon

PREFEITURA DE GUAJARÁ-MIRIM

SEMCET

Os Eventos aqui relacionados são de inteira responsabilidade de seus organizadores.

Informações: (69) 3541-5534.

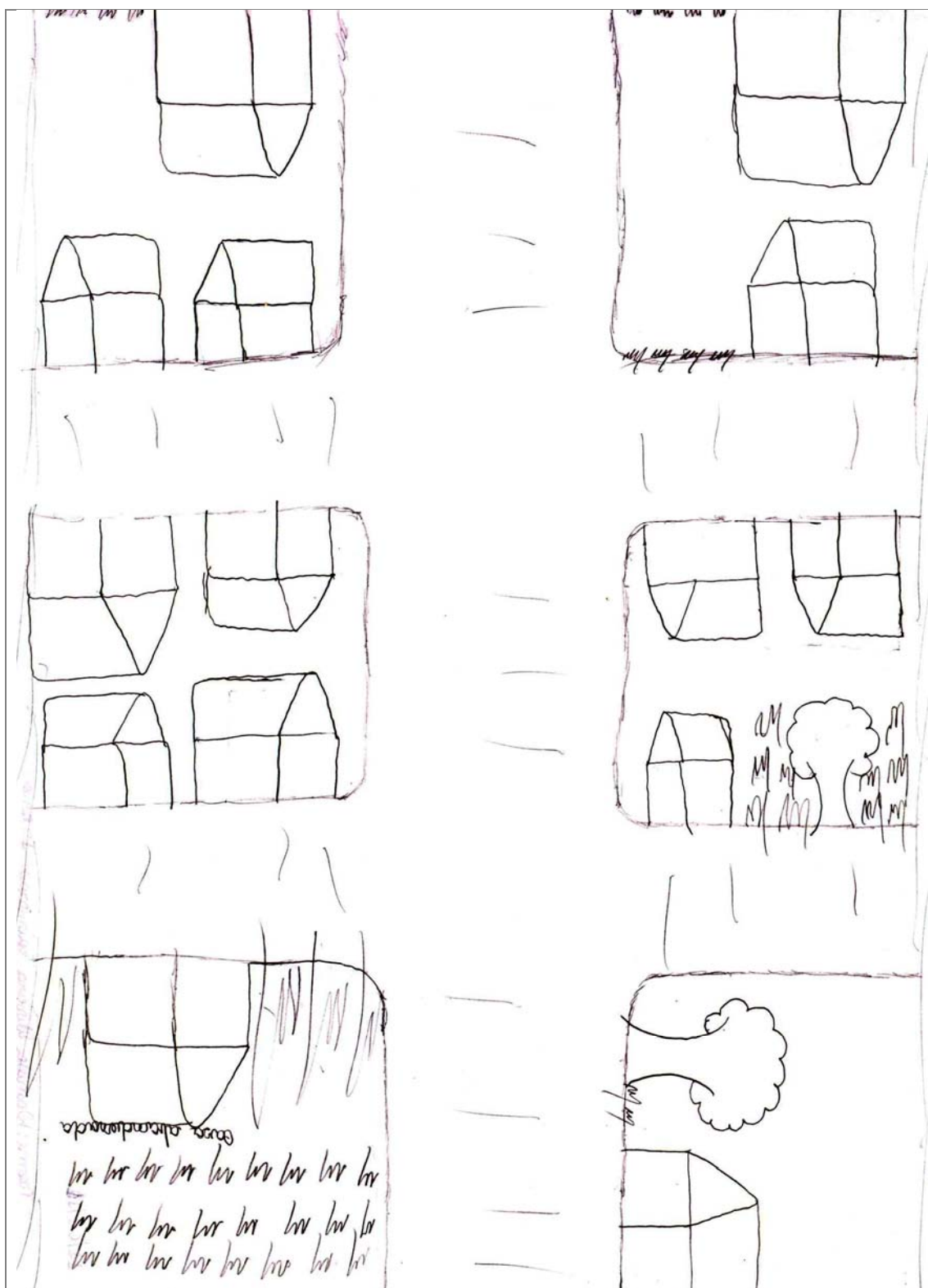
ANEXOS - MAPAS MENTAIS

MAPAS MENTAIS

MAPA MENTAL 1



MAPA MENTAL 2



MAPA MENTAL 3



MAPA MENTAL 4



MAPA MENTAL 5



MAPA MENTAL 6



MAPA MENTAL 7

